

School of Theology at Claremont



1001 1319561



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

✓
SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE UND SCHRIFTEN
AUS DEM GEBIET DER THEOLOGIE UND
RELIGIONSGESCHICHTE

HEFT **130**



J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

B
2993
B52 ✓

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE UND SCHRIFTEN AUS DEM GEBIET
DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

130

J. G. HAMANN ALS THEOLOGE

VON

LIC. FRITZ BLANKE
PRIVATDOZENT DER KIRCHENGESCHICHTE
IN KÖNIGSBERG



1 9 2 8

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

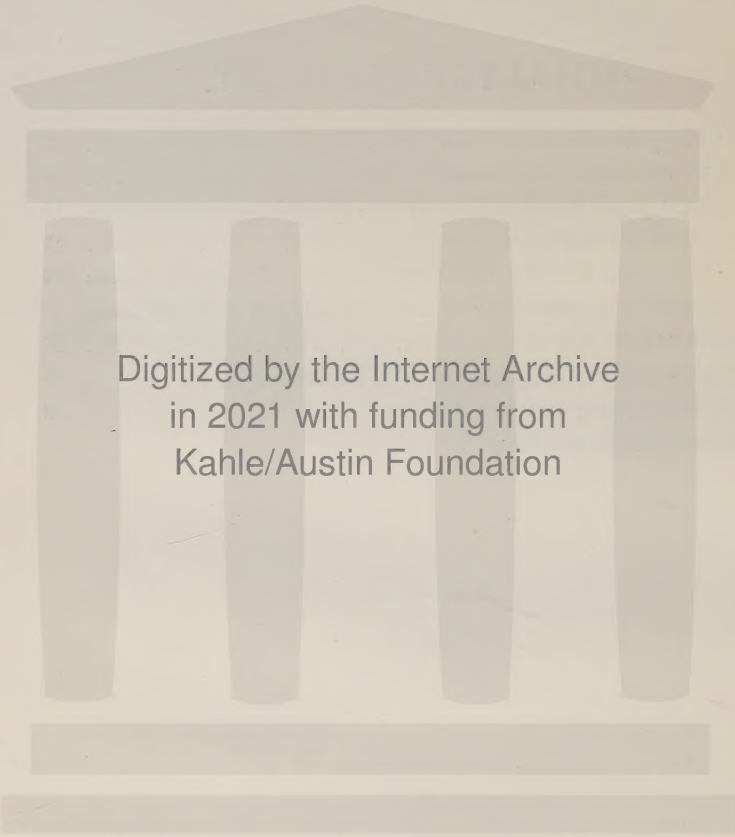
Erweiterte Fassung eines am 22. November 1927 vor dem
Wissenschaftlichen Prediger- und Religionslehrerverein zu Königsberg i. Pr.
gehaltenen Vortrages.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

INHALTSÜBERSICHT.

	Seite
1. Das Prinzip des Geistleiblichen	5
2. Die Idee des Schöpfungszusammenhangs	8
3. Der Kampf gegen das natürliche System der Geisteswissenschaften	10
4. Der Angriff auf Kant	13
5. Die Anschauung von der Knechtsgestalt der Offenbarung Gottes	24
6. Das Verhältniß von Offenbarung und Philosophie und Offenbarung und Geschichte	27
7. Die Bedeutung des Glaubens und der Eschatologie	29
8. Die Rechtfertigung aus dem Glauben	33
9. Hamanns Selbstbeurteilung	35



Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Wenn wir im folgenden JOHANN GEORG HAMANNS theologische Gedanken darstellen, so werden wir uns hüten müssen, sie in ein System zu bringen. Denn sie lassen sich nicht auf einen Grundbegriff zurückführen. Vielmehr hat HAMANNS Anschauungswelt verschiedene Mittelpunkte. Es sind deren im ganzen vier. Wir werden jeden von ihnen gesondert behandeln. Zusammen ergeben sie dann das Gesamtbild der HAMANNSCHEN Theologie.

1.

Das eine Prinzip, von dem er beherrscht ist, ist das des Geistleiblichen. HAMANN ist von der Ueberzeugung erfüllt, daß alles Geistige, ehe es für uns Menschen faßbar wird, eine sinnlich (durch Gesicht oder Gehör) faßbare Form, d. h. einen Leib annimmt. Leib muß hier im weitesten Sinne genommen werden, als Wort, Sprache, Geschichte und Natur. In alle diese irdischen Gestaltungen kann der Geist eingehen. In eine davon geht er immer ein, wenn er zu uns Menschen Zugang gewinnen will. Wir haben also den Geist nie unmittelbar, sondern immer in konkreter geschichtlicher Form¹⁾. HAMANN hätte das Nietzschewort sich aneignen können, daß der „reine Geist eine Lüge“ sei.

Freie Spekulation über ewige Dinge lehnt HAMANN darum ab. Denn nach seiner Auffassung begegnen uns die ewigen Wahrheiten nur als „unaufhörlich zeitliche“²⁾. Und in der Frage nach dem Ursprung der Sprache — der Streit ging darum, ob die Sprache göttlicher oder menschlicher Herkunft sei³⁾ — er-

gab sich für HAMANN die Antwort ganz einfach aus seinem Prinzip des Geistleiblichen. Er verteidigte die Ansicht von dem göttlichen Ursprung der Sprache. Denn, so begründete er seine Auffassung, es sei ja alles göttlichen Ursprungs. Aber ebenso verteidigte er den entgegengesetzten Standpunkt vom menschlichen Sprachursprung und zwar mit der Begründung, die von Gott uns verliehene Sprache müsse sich notwendig in den uns gesetzten menschlich-natürlichen Formen äußern⁴⁾. Also „alles ist göttlich und alles ist menschlich“⁵⁾.

Woher stammt HAMANN'S Idee des Geistleiblichen? Diese Frage beantworten wir am raschesten so, daß wir untersuchen, wo sie zum erstenmale in voller Klarheit bei HAMANN auftaucht. Das geschieht in seiner im Jahre 1762 erschienenen Schrift „*Aesthetica in nuce*“⁶⁾.

Den Anlaß zu dieser Schrift gab ein in Göttingen lebender Zeitgenosse HAMANN'S, nämlich der Professor der Theologie Johann David Michaelis⁷⁾. Dieser, ein Alttestamentler, einer der bekannteren, aber keineswegs radikalsten Rationalisten der Zeit, hatte in seinen Kommentaren kritische Ansichten über die Sprache des Alten Testamentes geäußert. Für eine Gottes-sprache, die die Sprache des A. T. doch sein wollte, war sie ihm zu bilderreich, zu sinnlich-konkret. Er ließ durchblicken, daß ihm nur eine logische und der sinnlichen Bilder entkleidete, philosophisch-abstrakte Sprache als Gottes würdig erscheine.

HAMANN stellt in seiner *Aesthetica* an Michaelis die Gegenfrage⁸⁾: Wie kommst du dazu zu verlangen, daß Gottes Offenbarung in begrifflich-abstrakter Form erfolgen solle? HAMANN empfindet dies als ein ungerechtfertigtes Verlangen. Denn, so schließt er, die Offenbarung ist doch eine solche an den Menschen⁹⁾. Der Mensch hat aber nicht nur Vernunft, sondern auch Sinne. Und um dieser Sinne willen braucht er Bilder.

„Sinne und Leidenschaften“, so ruft er aus, „reden und verstehen nichts als Bilder“¹⁰⁾. Aber eben dies, daß der Mensch

Sinne und Leidenschaften hat, das wird von Michaelis übersehen. Dieser abstrakte Professor sieht am Menschen nur das Gehirn und behandelt ihn so, als ob er reiner Geist wäre, will ihn darum mit Begriffen von Gott abspeisen.

Anders Gott selbst in seiner Offenbarung. Er berücksichtigt es, daß der Mensch eine sinnliche Seite hat und offenbart sich darum immer auf anschauliche Weise. Er nimmt den Menschen, wie er ihn selbst geschaffen hat, als ein Gebilde von Geist und Leib. Wo immer man Gottes Offenbarung begegnet, meint HAMANN, nie ist sie abstrakt, sondern immer konkret, immer persönlich, nie nur für den Verstand, sondern immer auch fürs Gehör und fürs Gesicht.

Denn wodurch offenbart sich Gott? Durch Natur, durch Schrift, durch Geschöpfe, durch Seher, durch Gründe und Figuren, durch Poeten und Propheten und zuletzt durch den Sohn¹¹⁾, also nie durch abstrakte Theorien, sondern so, daß man ihn mit den Sinnen hören, sehen und betasten kann¹²⁾.

Wenn Gott uns seine Wahrheiten offenbart, so philosophiert und abstrahiert er nicht, so daß wir mitphilosophieren müßten, sondern er redet und wir sollen hören, er handelt und wir sollen ihn sehen¹³⁾. Das ist der Grundgedanke der Aesthetica. HAMANN hat dafür in unserer Schrift eine merkwürdige Formel. Er nennt Gott einen Poeten¹⁴⁾. Er denkt dabei daran, daß Gottes Reden in Geschichte und Schöpfung immer bilderreich und anschaulich, also poetisch ist. Gottes Reden in der Schöpfung ist darum ein Gedicht. Gott ein Poet — demnach nicht ein Philosoph, wie die Rationalisten wollen, sondern das größte Gegenteil eines Philosophen. Mit dieser Entgegensetzung will HAMANN also nur zum Ausdruck bringen, daß Gott sich „leiblicher“ und nicht leib-loser Mittel (etwa unseres abstrakten Denkens) bei seiner Offenbarung bedient.

Die Aesthetica zeigt uns also den Ausgangspunkt von HAMANN'S Geistleiblichkeitsanschauung. HAMANN geht davon aus, daß Gott den Menschen als ein geistleibliches

Wesen geschaffen hat. Es ist also ein theologischer Ausgangspunkt, insofern HAMANN von Gottes Schöpfung ausgeht, aber ebenso ein anthropologischer, weil er seine Ansicht von der menschlichen Natur ableitet, allerdings von der menschlichen Natur, wie er sie durch die göttliche Schöpfung bestimmt sieht. Menschliches und Göttliches schließen sich ja bei HAMANN nicht aus, sondern gehören zusammen. Finitum capax infiniti!

Nicht irgendwelche freie Betrachtungen über das Wesen Gottes oder des Menschen, sondern einfache Beobachtung hat HAMANN zu seiner Auffassung geführt. Er sah, daß Gott nicht nur beim Menschen, sondern, um des Menschen willen, in seiner ganzen Schöpfung Geistliches und Leibliches zusammengebunden hat. Daß der Mensch das Recht habe, diese geist-leibliche Einheit auch nur theoretisch zu zertrennen, konnte er nicht anerkennen. Denn was Gott (er kann auch sagen, die Natur) zusammengefügt habe, dürfe keine Philosophie scheiden, war seine Ansicht¹⁵⁾.

2.

Ein zweites Prinzip, von dem HAMANNs Denken beherrscht ist, ist das des Schöpfungszusammenhangs. HAMANN hat diesen Gedanken vor allem in Auseinandersetzung mit dem Naturrechtsbegriff der Aufklärung entwickelt. Er rügt es an der Aufklärung, daß sie „Naturrecht“ von einem Rechte verstehe, das der Einzelne von Natur für sich hat. Er selbst möchte das Wort so auffassen, daß die Natur ein Recht über den Einzelnen besitze. Der Mensch ist nach ihm ein Glied der Natur und von ihren Gesetzen abhängig. Er tut zwar (in der Aufklärung) so, als hätte er ein Monopol auf seine Fähigkeiten, d. h. als hätte er sie allein und von sich aus. In Wirklichkeit hat die Natur sie ihm gegeben¹⁶⁾.

Die Aufklärer (und nicht nur sie, sondern im Grunde die

ganze neuere europäische Philosophie) empfanden sich in erster Linie als persönliches vernünftiges Bewußtsein. Alles übrige empfanden sie als etwas nur für dieses Bewußtsein Gegebenes. Diese Mittelpunktrolle des individuellen Bewußtseins war für HAMANN gleichbedeutend mit einer Vergöttlichung des Ich. Was die Vernunft hat, das hat sie nach ihm nicht geschaffen, sondern empfangen¹⁷⁾. An die Stelle der Spontaneität tritt bei ihm die Rezeptivität der Vernunft. Nicht das Subjekt ist zuerst, sondern das Objekt. An die Stelle des cartesianischen Cogito, ergo sum, setzt darum HAMANN ein Est, ergo cogito¹⁸⁾. Ihm ist alles Erkennen ein Anerkennen von etwas, was schon vorher da ist^{18a)}.

Es besteht also nach HAMANN ein unauflöslicher Zusammenhang zwischen dem Menschen und der Natur. Und dieser Zusammenhang hat seinen Grund darin, daß Mensch und Natur die Schöpfung desselben Gottes sind. Ein Gott hat Natur und Geist geschaffen und hat sie als zusammengehörig geschaffen¹⁹⁾. Daraus ergab sich für HAMANN einmal die Geistleiblichkeitsanschauung, aber auch die vom Schöpfungszusammenhang. Beide Anschauungen sind ja aufs engste miteinander verwandt. Die erste legt den Ton auf die unauflösbare Verbundenheit von Geist und Natur, die zweite betont mehr das Moment des Empfangens: Was wir an geistigem Besitz haben, haben wir (durch die Natur) empfangen. In der ersten Anschauung findet das Lutherische Finitum capax infiniti, das Rückgrat der Abendmahlsschriften Luthers, eine eigentümliche Fortführung, in der zweiten der Lutherische Schöpfungsglaube, wie ihn Luther in dem von HAMANN sehr geliebten kleinen Katechismus²⁰⁾ ausgesprochen hat: Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat.

HAMANN'S Leistung besteht demnach in dreierlei: Er hat eine neue wirklichkeitsgemäße Auffassung vom Ich (= nicht

bloß Vernunft, sondern Vernunft und Sinne) begründet. Er hat zweitens erfaßt, daß der Mensch mit seinen Gaben ein Glied der gesamten Kreatur ist. Das heißt, er hat das Wir neu erlebt ²¹⁾. Diese beiden Erkenntnisse konnte er aber nur schöpfen, weil ihm das Er (Gott der Schöpfer) neu aufgegangen war ^{21a)}.

Von dieser dreifachen Position aus hat HAMANN einen entschlossenen Kampf geführt gegen den Wissenschaftsbegriff der Aufklärung und gegen Kants Kritik der reinen Vernunft.

3.

Zunächst beschäftigt uns sein Kampf gegen das natürliche System der Geisteswissenschaften. Das Neue an der Aufklärung war bekanntlich, daß die einzelnen Wissenschaftszweige, Religion, Moral, Recht, Staatslehre u. a. sich von der Autorität der Offenbarung lossagten. Sie lösten sich aus dem mütterlichen Boden der Religion und leiteten ihre Prinzipien aus der menschlichen „Natur“ ab. Diese war für die Aufklärung „autonom“.

Gegen dieses Grunddogma der Aufklärung von der Autonomie der menschlichen Natur (= Vernunft) richtete sich HAMANNs Angriff. Für ihn war, wie wir hörten, die menschliche Vernunft (Natur) von Gott gegeben, also theonom und nicht autonom. Die einzelnen Wissenschaftszweige verliefen nicht nach eigenen, sondern nach göttlichen Gesetzen. Sie waren ein Stück der Schöpfung, Schöpfungsordnungen. Von hier aus mußte ihm das Gerede von der Vernunftautonomie und der Emanzipation der Wissenschaften als der Ausdruck menschlicher Anmaßung erscheinen.

Er hat es indes nicht dabei bewenden lassen, seiner Ablehnung Ausdruck zu geben, sondern hat in seiner Schrift „Golgatha und Scheblimini“ ²²⁾ sich auf den Standort der Gegner gestellt und ihnen nachzuweisen gesucht, daß sie auch von ihrem Standpunkt aus ihre Ansicht nicht halten können. Er

knüpft dabei an die aufklärerische Anschauung von der menschlichen „Natur“ an. Er sagt, er könne sich diesen Stand der Natur, dies Naturrecht, nicht vorstellen. Entweder folge daraus gleiches Recht für alle, oder, da jeder eine Individualität für sich sei, Verschiedenheit²³⁾. Er zeigt also die Widersprüche, die in dem Begriff der Naturanlage stecken, auf.

Aber HAMANN geht in seiner Kritik noch tiefer. Er setzt zunächst mit der Aufklärung voraus, daß Weisheit und Güte, Gerechtigkeit, Macht und Recht zum Stande der Natur gehören. Aber dann fragt er weiter: Wo kommen diese Gesetze der Weisheit und Güte her? Er antwortet, daß das niemand wisse, daß vielmehr alle ohne Beweis an diese Gesetze glauben²⁴⁾. HAMANN nennt diese Gesetze darum mystisch²⁵⁾. Also Offenbarung und Glauben lehnt man ab und baut statt dessen auf Natur und Vernunft. Aber nun zeigt HAMANN, daß der Stand der Natur Gesetze voraussetzt, die aus Offenbarung stammen müssen und die man nur im Glauben erfassen kann. HAMANN führt also seinen Kampf gegen den Naturbegriff der Aufklärung so, daß er die apriorischen Elemente, die Glaubensbestandteile, aufzeigt, die auch diesem Naturbegriff anhaften. Er führt also, ähnlich wie auf seinem Gebiete KANT, einen transzendentalen Beweis. Er zeigt einfach, indem er ihn denkerisch durchdringt, daß der Naturbegriff der Aufklärung nicht autonom, sondern theonom ist.

Der Naturbegriff ist die Grundlage der aufklärerischen Weltanschauung. Ihn hat HAMANN darum in erster Linie aufs Korn genommen. Er hat ihn aber nicht nur in seiner allgemeinen, sondern auch in seiner angewandten Form bekämpft, nämlich da, wo man ihn auf die Lehre vom Staat und von der Kirche anwandte. Für das Mittelalter und für die Männer der Reformation war der Staat eine göttliche Stiftung. Die Aufklärung aber ließ als Grundlage der Staatsbildung (wie aller sozialen Bildungen) nur den zwischen einzelnen Personen geschlossenen Vertrag gelten. Der Staat kam also auf natürlichem Wege

zustande. Dasselbe galt nach ihr von der Kirche. Sie war keine übernatürliche Heilsanstalt, sondern die Summierung einzelner, die sich durch Vertragsabschluß zusammengefunden hatten. Sie war ein Verein.

Gegen diese Vertragstheorie wendet sich HAMANN und sucht sie ad absurdum zu führen. Sein Gedankengang ist folgender: Alle Verträge beruhen auf dreierlei²⁶⁾. Erstens auf der sittlichen Entscheidung der Vertragspartner, die gewillt sind, einander bestimmte Versprechungen zu halten. Zweitens auf dem Wort, in dem diese sittliche Entscheidung ihren Ausdruck findet. Drittens auf dem Vertrauen gegenüber diesem Wort. Ein Vertrag ist also etwas Sittliches, nichts Natürliches. Er ist auf einem Ethos aufgebaut, das im Ewigen wurzelt. Auch der Vertrag hat also eine theonome Grundlage.

Hinter dieser Beweisführung steckt eine bestimmte Auffassung vom „Wort“, von der Sprache. Wir müssen sie noch kurz darlegen, zuma UNGER in seiner sonst so allseitigen Untersuchung von HAMANNS Sprachbegriff diese Beziehung, um die es sich hier handelt, übersehen hat.

Bekannt ist HAMANNS Anschauung: Vernunft ist Produkt der Sprache. In unserem Zusammenhang ist das Verhältnis von Vernunft und Sprache ein anderes. HAMANN sagt jetzt: Die Vernunft (und darunter versteht er in diesem Fall die innere sittliche Willensentscheidung) findet ihren Ausdruck in der Sprache. Die Sprache ist der Ort, wo wir unseren Willen erklären, wo wir Ja oder Nein sagen, wo wir Gemeinschaft schaffen oder zerstören. So soll es sein. Man soll uns „beim Worte nehmen“ können. Unser Wesen, unser ganzer sittlicher Wille, soll im Worte verkörpert sein. „Jedes Wort eines Mannes soll die Sache selbst seyn und bleiben.“ So ist es bei Gott (er ist ganz im Wort, sein Wort ist Tat) und bei uns soll es nicht anders sein²⁷⁾. Nicht ohne Grund bringt HAMANN damit, daß er sagt, wir sollten Ja oder Nein sagen, eine Reminiszenz aus dem Neuen Testament. Auch das N. T.

hat (Jesus in Matth. 12 ^{36, 37} vgl. Jakobus 3) den Ernst und die Verantwortung des Sprechens eindrücklich beschrieben.

Der Aufklärung wirft es HAMANN vor, daß sie diese Heiligkeit der Sprache nicht kenne. Er sagt, ihre Worte hätten kein Wesen. Sie spiele mit Worten, mißbrauche sie ²⁸). Wie kommt HAMANN zu diesem schweren Vorwurf? Er denkt an zweierlei. Einmal an den Syllogismus ²⁹), der den aufklärerischen Denker beherrscht. Nach HAMANNS Ansicht muß die richtige Sprache Ausdruck wirklichen Lebens sein, muß an der Wirklichkeit gewonnen sein. Beim Aufklärer aber ist sie ein selbstständiges Spiel der Begriffe. Und das ist eben die falsche Sprache. Man meint dann, logischer Zusammenhang sei schon Wahrheit, systematischer Aufbau sei Leben, Worterklärungen seien die Sache. In Wirklichkeit ist man vom Leben weit entfernt. HAMANN denkt zweitens an die sprachliche Falschmünzerei der Aufklärung, d. h. daran, wie die Aufklärung biblischen Begriffen willkürlich einen neuen Inhalt gibt. Die Aufklärer, sagt er, verschlucken den Inhalt der Worte und narren das Publikum mit leeren Schalen ³⁰). Sie scheiden Wort und Sache, statt sie beieinander zu lassen. HAMANN will also Ehrfurcht vor den Worten und ihrem alten Sinn. „Die Natur hat den Menschen deutsch gemacht“ sagt er an einer Stelle ³¹), und damit meint er eben, der Deutsche würde der Natur widerstreben, wenn er den ihm überlieferten Worten einen neuen Sinn unterschieben wollte.

4.

HAMANNS Kampf gegen KANT ³²), zu dem wir nun übergehen, richtet sich gegen drei Punkte. Erstens gegen die Verengung des Blickfeldes bei Kant. HAMANN rügt an KANT das alte kalte Vorurteil für die Mathematik ³³). Er beurteilt KANT durchaus richtig, wenn er ihm eine Vorliebe für die Mathematik zuschreibt. Mathematik und Naturwissenschaften waren in KANTS Augen überhaupt nur des Namens Wissenschaft würdig, und

die Kritik der reinen Vernunft hat es, wenn man genau zusieht, nur mit der Methode der mathematischen Naturwissenschaft zu tun. Das zeigen besonders deutlich die „Prolegomena“. Hier heißt die erste Hauptfrage: Wie ist reine Mathematik möglich?, und die zweite Hauptfrage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich³⁴)? Und dadurch, daß KANT zeigt, daß reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich sind, zeigt er, daß es reine Vernunft gibt. Also die Vernunftkritik ist ein Traktat von der mathematischen Methode.

Diese Beschränkung auf die Mathematik war übrigens bei KANT nicht eine Privatneigung, sondern lag im Zug der Zeit. Es war ja das Zeitalter der aufblühenden Naturwissenschaft, in dem KANT lebte. Diesem Zeitalter hat auch er gedient. Aber HAMANN empfindet diese Beschränkung des Königsberger Philosophen auf die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften als eine geistige Enge. Er hat die Ueberzeugung, daß KANT die Wirklichkeit nicht in ihrer vollen Totalität zur Geltung kommen lasse. Und das ist etwas, was HAMANN, der für die ganze Schöpfung aufgeschlossene Mensch, nicht begreifen kann. Sicher war KANTS Beschränkung auf die Frage der mathematischen Methode damals nötig und verdienstlich. Darin aber, daß HAMANN dafür kein Verständnis gehabt hat, zeigt sich, wie sehr der Magus in Norden seiner Zeit vauseilte. Denn die anderen Zeitgenossen haben KANTS Stellung nicht als Verengung empfunden, sondern waren gestimmt wie er.

Nur HAMANN hat sich dagegen aufgebäumt. Die neuere Philosophie und Erkenntnistheorie aber ist ihm hierin, ob sie ihn kannte oder nicht, gefolgt und hat ihm Recht gegeben. In der neueren Philosophie ist die Vorherrschaft des naturwissenschaftlichen Denkens gebrochen worden. Man hat erkannt, daß es falsch war, die Erkenntnistheorie allein auf Mathematik und Naturwissenschaften zu gründen und ging daran, auch das geschichtliche Erkennen der erkenntnistheoretischen Untersuchung zugrunde zu legen (Rickert) und das Indivi-

duelle und das Irrationale zu ihrem methodischen Rechte kommen zu lassen. Das aber hatte HAMANN im Auge, als er sich gegen KANTS Vorurteil für die Mathematik aussprach.

HAMANNS Gegnerschaft ist aber noch radikaler. Er bekämpft nämlich an KANT grundsätzlich dessen Willen zu einer Kritik der reinen Vernunft. Kritik heißt Scheidekunst, und KANTS kritisches Unternehmen geht dahin, das menschliche Denken zu zerlegen und diejenigen Teile aus ihm herauszulösen, die unabhängig von der Erfahrung sind, die ins Gebiet der „reinen“, d. h. sinnlichkeitsfreien Vernunft gehören.

Daß in unserer Erkenntnis Erfahrungs- und Vernunftelemente, beide, sich vorfinden, hat HAMANN selbstverständlich nicht geleugnet. Was ihm an KANT widerstrebt, ist vielmehr dies, daß dieser versucht, diese Elemente theoretisch zu zertrennen, oder, wie HAMANN ihm auch vorwirft, die Vernunft von ihren sinnlichen Bestandteilen zu „reinigen“³⁵). Nach HAMANNS Ansicht darf man dies nicht, man kann es aber auch nicht. Man kann es nicht einmal in der Theorie. HAMANN hat diesen Nachweis einer auch theoretischen Unmöglichkeit des Auseinanderreißen von Sinnlichkeit und Vernunft geführt. Mit diesem Nachweis beschäftigen wir uns zunächst. Wir finden ihn in HAMANNS 1784 erschienener Schrift „Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft“³⁶).

In dieser Schrift ordnet er zuerst³⁷) die „Kritik der reinen Vernunft“ in einen größeren philosophiegeschichtlichen Rahmen ein. Er sagt, die KANTSCHEN Vernunftkritik sei nicht etwa der erste Versuch einer Reinigung der Vernunft. Sondern schon vor KANT habe man diesen Versuch unternommen. Man habe nämlich die Vernunft reinigen wollen von aller Überlieferung und Tradition. HAMANN meint damit die Aufklärung und ihr Bestreben, die Geschichte gegenüber der Vernunft zurückzusetzen und das Ueberlieferte geringzuschätzen. Das war der erste Purismus. KANT, indem er zeigen wolle, daß man die Vernunft von überhaupt jeder Erfahrung reinigen könne, stelle die zweite Stufe des Purismus dar.

HAMANN sagt, er sehe von der Aufklärung zu KANT einen Fortschritt, eine größere Konsequenz, aber er finde, daß KANT in seinem Purismus noch lange nicht konsequent genug sei. Das ist von HAMANN natürlich ironisch gemeint. Er selbst hält ja das ganze puristische Streben für verfehlt. Aber er ist der Ansicht, daß, wenn man schon anfangs, die Vernunft von ihren sinnlichen Bestandteilen zu befreien, man dann dieses Beginnen auch folgerichtig zu Ende führen müsse.

In welchem Punkt aber war nach HAMANNs Urteil KANT nicht konsequent? HAMANN macht darauf aufmerksam, daß auch die sog. reine Vernunft notwendig mit sprachlichen Mitteln denkt und redet. Sprache besteht nun zwar einerseits aus dem Sinn, also etwas Geistigem, aber doch auch aus Lauten und Buchstaben, also aus etwas Sinnlich-Anschaulichem. Also es befindet sich innerhalb der reinen Vernunft, insofern, als sie an die Sprache gebunden ist, ein sinnlicher Rest⁸⁸).

HAMANN fährt nun fort: Will man den Purismus der reinen Vernunft zu Ende denken, so muß man auch diesen letzten Rest von Sinnlichkeit aus ihr sondern. Man muß also das Geistige an der Sprache vom Sinnlichen trennen. Das wäre der dritte Purismus. Ihn führt HAMANN in seiner Metakritik durch, natürlich nur zum Schein. Er macht es vor, wie KANT konsequenterweise hätte vorgehen müssen. Er hätte, so sagt HAMANN, in der Sprache den sinnlichen und den geistigen Faktor scheiden, also Laut und Buchstabe vom Sinne trennen und dann folgern müssen, der Sinn sei ein reiner Begriff und Laute und Buchstaben bloße Erscheinungen.

Das wäre die folgerichtige Anwendung der KANTSCHEN Vernunftkritik auf die Sprache. HAMANN vollzieht sie an KANTS Stelle. Daß KANT selbst sie nicht vollzogen hat, das erscheint HAMANN als sehr bezeichnend. Es ist also KANT nicht eingefallen, die Sprache so zu zerreißen, daß er das geistige Moment aus ihr herauslöste und das sinnliche in Erscheinung verflüchtigte. Diese Zertrennung erschien ihm unnatürlich. Sinnliches und

Geistiges im Wort erschienen ihm so untrennbar verbunden, daß er auf den Gedanken eines Auseinanderreißen gar nicht kam.

Das lobt HAMANN an KANT und betont nun seinerseits, wie innig Sinnliches und Begriffliches im Wort miteinander verflochten sind. HAMANN greift zu Beispielen aus der Lutherschen Kirchenlehre, um diese eigenartige Verbindung zu veranschaulichen. Wie im heiligen Abendmahl Leib und Blut Christi sich mit den Elementen des Brots und Weins geheimnisvoll und unauflöslich vereinigen, so das Sinnliche und Begriffliche im Wort. Man kann ihre Vereinigung darum eine *unio sacramentalis* nennen. Oder man kann nach HAMANN auch an die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus denken, an die *communicatio idiomatum* und die *unio hypostatica*. So eng vereinigen sich im Wort „Sinnliches“ und „Sinnhaftes“, Akustisch-Optisches und Begriffliches. Man kann beides nicht voneinander lösen, selbst ein KANT kann es nicht.

Damit aber, daß KANT, der Meister im Zerspalten, vor der Sprache mit seinen Scheidungsversuchen Halt gemacht hat, hat er nach HAMANN'S Ueberzeugung sich selbst mit seinem System der reinen Vernunft gerichtet. Denn er hat damit, ohne sich dessen bewußt zu sein, zugegeben, daß es eine reine Vernunft nicht gibt. In der Unmöglichkeit, eine wirklich reine Vernunft herzustellen, offenbart sich für HAMANN ein göttliches Gesetz, das Gesetz des Geistleiblichen. Gegen dieses Gesetz dürfen wir nicht streiten. KANT tut es, indem er Sinnliches und Geistiges scheiden will. Aber er handelt damit gegen die göttliche Schöpfungsordnung, die beides zu unauflöslichem Bunde gefügt hat³⁹⁾.

HAMANN spricht also zuerst von der Unmöglichkeit der Vernunftkritik, aber dann, aufsteigend, von ihrer Unerlaubtheit. Auf der Unerlaubtheit ruht der Ton, d. h. HAMANN'S Kritik nimmt ihren Ausgangspunkt in seiner religiösen

Stellung. Sie ist nicht in erster Linie wissenschaftliche, sondern theologische Kritik⁴⁰⁾.

Wenn wir nun in Kürze eine Beurteilung von HAMANNS Angriff versuchen, so haben wir zuerst die Frage zu prüfen: Hat HAMANN überhaupt KANT richtig interpretiert, wenn er ihm ein Auseinanderreißen von Sinnlichkeit und Verstand vorwirft? Ein Blick in die Kritik der reinen Vernunft zeigt uns, daß KANT nicht nur der Frage der Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand, sondern auch der ihrer Vereinigung seine Aufmerksamkeit zugewendet hat. Die „Einbildungskraft“ ist es, die nach ihm den Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Verstand herstellt⁴¹⁾.

Und doch besteht HAMANNS Kritik zu recht. Denn der Akzent ruht bei KANT fraglos nicht auf der Synthese von Sinnlichem und Geistigem, sondern auf ihrer Analyse. Die „Kritik“ (κρίνειν = scheiden) ist KANT die Hauptsache. Er will den Erkenntnisvorgang in seine Bestandteile auseinanderlegen. HAMANN dagegen will ihn zusammenschauen. Ihm liegt es an der Einheit des Erkenntnisprozesses. Darin liegt seine Verwandtschaft mit Goethe und mit der heutigen Phänomenologie. Diesen kommt es darauf an, den Gegenstand in seiner Ganzheit zu erfassen und zwar nicht durch logische Deduktionen, sondern durch „Anschauung“. Die Frage, ob das, was die Anschauung gibt, bloß Erscheinung ist, wird von ihnen nicht gestellt. Sie ist nach ihrer Auffassung durch nichts nahegelegt. Sie entsteht erst, wo man zwischen Ich und Gegenstand eine Kluft schiebt. Eben das tut KANT. Die neueren phänomenologischen Denkrichtungen dagegen (außer Goethe und Husserl auch ein DILTHEY, BERGSON u. a.) möchten nicht das Auseinander, sondern das unaufhörliche Ineinander von Ich und Objekt untersuchen. In diesem Ganzheitsstreben, dieser Wendung zum Gegenstand in seiner Totalität, ist ihnen HAMANN vorausgegangen.

Aber in einem Punkte unterscheidet er sich von diesen

neueren modernen Strömungen diametral. Er geht bei seiner Kritik an KANT von einem religiösen Gesichtspunkt aus.

Wir haben diese Seite an HAMANNS Kantkritik schon oben berührt, müssen aber noch ausführlicher darauf eingehen. HAMANN ist also, wenn er an KANT theologische Kritik übt, der Auffassung, daß es sich bei KANTS Erkenntnistheorie nur scheinbar um eine rein wissenschaftliche Frage, in Wirklichkeit um eine Weltanschauungsfrage handelt. Er wirft KANT vor, daß hinter seiner Vernunftkritik Gnostizismus⁴²⁾ und Mystik⁴³⁾ (er sagt auch Schwärmerei⁴⁴⁾ stecken. Bei dem Vorwurf der Mystik denkt HAMANN daran, daß KANT, abgelöst vom Boden der Erfahrung, sich in sein Inneres versenkt und immer tiefer vordringt bis zur transzendentalen Apperzeption⁴⁵⁾. Das erinnert HAMANN an die mystische Kontemplation, wo der Mensch unter Auslöschung aller Erfahrung die Einheit mit Gott erlebt.

Mit dem Vorwurf des Gnostizismus will HAMANN die mangelnde Berücksichtigung des „leiblichen“ Moments bei KANT treffen. KANTS Streben, die Körperwelt als bloße Erscheinung nachzuweisen, erinnert HAMANN an die Gnostiker, die zum Leiblichen eine verneinende Stellung hatten.

Beide Vorwürfe sagen, der zweite negativ, der erste positiv, dasselbe, nämlich, daß bei KANT die Vernunft die Alleinherrschaft führe. Das ist der dritte (die bisherigen zusammenfassende) Einwand, den HAMANN gegen KANT erhebt. Er wirft KANT vor, die Vernunft gebärde sich bei ihm wie Gott selbst, der Allhervorbringer und Zerstörer⁴⁶⁾. KANT mache sie also zur Schöpferin. In Wirklichkeit ist sie nach HAMANN, wie wir früher hörten, von Gott geschaffen. Vernunft kommt von Vernehmen. Sie ist ein Stück der Schöpfung und muß sich ihrer Kreatürlichkeit bewußt bleiben⁴⁷⁾. Die Folge dieser Vernunft Herrschaft ist es nach HAMANN, daß die Ordnung der Dinge völlig verkehrt wird. Aus dem, was das Erste ist, wird das Zweite und aus dem Zweiten das Erste, ein

allgemeines ὕστερον πρότερον erfolgt⁴⁸⁾). Die Sprache, nach HAMANNS Ansicht die Erzeugerin unseres Denkens, wird zu einem Erzeugnis unserer subjektiven Begriffe⁴⁹⁾, die Außenwelt wird zur Erscheinung verdünnt⁵⁰⁾, und aus Gott, der objektivsten Wirklichkeit, wird eine Idee⁵¹⁾.

Dieser Vorwurf, daß KANT die Vernunft zur Schöpferin mache, die alles hervorbringt, ist nun ohne Frage eine Uebertreibung. KANT will ja, wie wir früher gehört haben, in seiner Kritik der reinen Vernunft keine allgemeingültige Weltanschauung aufstellen, sondern die Voraussetzungen der Mathematik und der Naturwissenschaft prüfen. Erst der spätere spekulative Idealismus (FICHTE) hat aus KANTS Idealismus ein Weltbild gemacht und das Natürliche als Schöpfung der Vernunft erklärt.

HAMANNS Vorwurf ist aber nur eine Uebertreibung, kein voller Irrtum. Denn KANT sagt⁵²⁾, daß die Gesetze der Natur Denkgesetze sind. Sie stammen aus uns. Wir schreiben sie der Natur vor. Allerdings gelten diese Gesetze nach KANT nur für die Welt des Bewußtseins; aber das ist ja die Welt, in der wir allein leben, und hier also herrscht die Vernunft. KANT macht also nicht die Vernunft zur Alleserschafferin, aber er gibt ihr bei der Bildung unseres Naturbildes den Vorrang. Sie hat nicht die Allein-, aber die Vorherrschaft. Das beweisen die eben zitierten KANTSCHEN Sätze. HAMANN empfand sie als in einer christlichen Weltanschauung unmöglich. Ob man ihm zustimmt, wird davon abhängen, ob man seine Lehren vom Schöpfungszusammenhang und der Geistleiblichkeit, die den Ausgangspunkt seiner Kantkritik bilden, als notwendigen Ausdruck des christlichen Glaubens anerkennen kann. Ich glaube, der christliche Dogmatiker wird ihnen ihr inneres Recht schwerlich abstreiten können.

Gibt man eine einseitige Vernunft Herrschaft in KANTS Erkenntnistheorie zu, so ist damit gesagt, daß in KANTS scheinbar rein wissenschaftlichen Untersuchungen in der Tat welt-

anschauliche Voraussetzungen walten. Wo haben diese ihre Wurzeln? HAMANN hat sich diese Frage selbst vorgelegt und hat darauf geantwortet: Im Griechentum⁵³). Mit Recht! Im Griechentum spielt die Vernunft (der Geist) eine ganz andere Rolle als im Christentum. Bei den Griechen war ja die Vernunft (der Geist) das Göttliche, Gute, der Leib aber (das Materielle) der Sitz des Bösen. Nach der christlichen Anthropologie dagegen waren Leib und Geist ursprünglich rein, sind aber durch den Fall verdorben, aber werden durch die Erlösung ihrer ursprünglichen Schöpfungsreinheit wieder zugeführt. Hier herrscht also ein Gleichgewicht von Leib und Geist, im Griechentum dagegen hat das Geistige das Schwergewicht⁵⁴), und KANT nun ist nach HAMANN in seiner Anthropologie nicht Christ, sondern Grieche. Daher sein „Haß gegen Materie“ und sein Scheidungswille, der die Vernunft von allem Sinnlichen reinigen will.

Der Idealismus KANTS stammt nach HAMANN aus dem Heidentum. Das ist ein sehr weittragendes Urteil. Es besagt, daß die christliche Theologie sich mit der KANTSCHEN Philosophie nicht verbinden darf. Zugleich stellt es die Frage, wie eine Philosophie beschaffen sein muß, mit der das Christentum, ohne Schaden zu nehmen, eine Verbindung eingehen kann. Wir können die Richtlinien einer solchen Philosophie aus HAMANN'S Kritik an KANT entnehmen. Es müßte einmal eine Philosophie sein, in deren Erkenntnistheorie der Gedanke zu seinem Rechte kommt, daß all unser Erkennen, auch das sog. profane, von vorauslaufender Offenbarung abhängt, daß wir, was wir haben, empfangen haben. Diese Erkenntnistheorie müßte also empiristisch, nicht „mystisch“, sie müßte realistisch, nicht idealistisch sein⁵⁵). Es müßte zweitens eine Philosophie sein, die den Gedanken zur Geltung bringt, daß für das Christentum die materielle Welt nicht etwas nur Abgeleitetes und Getrübtes, sondern eine echte, unmittelbare Offenbarung Gottes neben der Offenbarung des Geistes ist. Es müßte weder

eine Philosophie des Spiritualismus, noch eine des Materialismus sein, sondern eine solche, in der der Dualismus zwischen Natur und Geist beseitigt ist, und beide zu einer unauflösbaren Einheit verbunden sind, eine Philosophie, die beherrscht ist von dem Prinzip des Geistleiblichen.

Gibt es eine solche Geistleiblichkeitsphilosophie? HAMANN hat sie nicht selbst geschaffen, er hat nur Bausteine dafür bereitgestellt. Aber nach ihm hat einer versucht, ein Gebäude aufzurichten: FRANZ VON BAADER (1765—1841). BAADER lebte mitten in der Zeit, wo die großen idealistischen Systeme geschaffen wurden. Er empfand sie als unchristlich, als Ausdruck der sich selbst vergöttlichenden Vernunft und suchte ihnen gegenüber eine christliche Philosophie zu schaffen, in der die Natur und die Offenbarung den ihnen zustehenden Platz bekamen. Er schloß sich bei diesem Versuch an JAKOB BÖHME (1575—1624) an, bei dem er das gleiche Bestreben vorfand, Geist und Natur durch eine beide umfassende Form zu einigen. Noch ein dritter Geistleiblichkeitsphilosoph läßt sich nennen, der zeitlich zwischen BÖHME und BAADER steht, FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER (1702—1782) mit seinem „Ideal-Realismus“ und seinem Willen zu einer „heiligen Philosophie“. Jedoch die Systeme dieser Männer können nicht ohne weiteres als eine Erfüllung dessen betrachtet werden, was HAMANN ersehnte. Denn BÖHME, BAADER, am wenigsten noch OETINGER, gerieten bei ihren Versuchen auf theosophische Bahnen, auf denen ihnen ein HAMANN bestimmt nicht gefolgt wäre. Eine Geistleiblichkeitsphilosophie im Sinne HAMANNS ist uns also noch nicht geschenkt!

Zu einer Erkenntnistheorie, wie er sie fordert, hat HAMANN nicht nur, wie zur Geistleiblichkeitsphilosophie, verstreute Bausteine, sondern einen eigenen Entwurf gegeben, nämlich in seiner Metakritik. Da sagt er zwar, daß er seine an der Sprache gewonnene Ueberzeugung von der Einheit von Sinnlichkeit und Verstand noch nicht im einzelnen gegen KANTS

Apriorismus ins Feld führen wolle, er werde das vielmehr andern überlassen⁵⁶⁾. Aber er tut es doch an einer Stelle⁵⁷⁾.

Da sucht er nämlich zu zeigen, daß Raum und Zeit keineswegs, wie KANT will, reine apriorische Anschauungen, sondern daß sie aus der Erfahrung geschöpfte Begriffe sind. Um dies zu beweisen, geht HAMANN an den Anfang der Menschheit und sagt, daß die ersten Menschen die Begriffe Raum und Zeit an der Sprache gelernt hätten. Die älteste Sprache war nach HAMANN Musik, und indem die ersten Menschen den Takt dieser Sprachmusik hörten, prägte sich ihnen das Zeitmaß ein. Woher aber lernte der Mensch den Raum? HAMANN antwortet: Aus der Schrift. Die älteste Schrift war Malerei und Zeichnung und beschäftigte sich mit der Oekonomie des Raumes und seiner Einschränkung und Bestimmung durch Figuren. „Daher haben sich die Begriffe von Zeit und Raum durch den überschwenglich beharrlichen Einfluß der beiden edelsten Sinne, Gesichts und Gehörs in die ganze Sphäre des Verstandes so allgemein und notwendig gemacht, als Licht und Luft für Aug, Ohr und Stimme sind“, und so erscheint jetzt, was in Wirklichkeit durch die Erfahrung gewonnen wurde, als apriorische Voraussetzung aller Erkenntnis. HAMANN will dies zunächst beispielsweise nur an Raum und Zeit, den reinen Anschauungsformen, nachweisen. Er glaubt aber, daß man ebensogut von den Kategorien zeigen könne, daß sie aus der Erfahrung stammen. Er denkt dabei wohl wieder an die Sprache als Vermittlerin dieser Erfahrung⁵⁸⁾.

Dieser von HAMANN eingeschlagene Weg, von der Sprache her die Vernunftkritik zu überwinden, ist nicht weiter verfolgt worden⁵⁹⁾. Aber die HAMANNSCHEN Intentionen sind doch, wenn auch in anderer Weise, fortgeführt worden. HUSSERL empfand wie HAMANN, daß auch in den sogenannten apriorischen Bestandteilen der Erkenntnis ein anschauliches Moment steckt. HUSSERL ist überzeugt, daß wir, was wir an geistigem Besitz in uns tragen, nicht erst mit Hilfe der in uns vor-

handenen Kategorien produzieren und deduzieren mußten, sondern daß es uns unmittelbar gegeben ist. Er denkt dabei nicht nur an sinnliche, sondern auch an unsinnliche Dinge (Sachverhalte, Kausalverhältnisse). Auch sie haben wir nicht durch schlußfolgerndes Denken, sondern durch „Anschauung“ (die also nicht sensualistisch aufgefaßt werden darf), „intuitiv“. Was wir also haben, haben wir empfangen. Diese Tendenz HAMANNS ist in der Erkenntnislehre HUSSERLS und seiner Phänomenologie erfüllt.

5.

Ein dritter Mittelpunkt, um den HAMANNS Gedanken kreisen, ist seine Anschauung von der Knechtsgestalt der Offenbarung Gottes. Wenn Gott sich enthüllt, so hüllt er sich dabei in Knechtsgestalt. Diese Wahrheit hat HAMANN mit der Leidenschaftlichkeit eines Propheten in immer neuen Variationen verkündet. Er hat damit eine Erkenntnis wieder auf den Scheffel gestellt, die vor ihm mit ähnlicher Kraft nur noch Luther vertreten hatte ⁶⁰).

Daß Gott Knechtsgestalt annahm, das gilt vor allem von dem Gipfelpunkt seiner Offenbarung, von seiner Offenbarung in Jesus Christus. In ihm wurde Gott der Geringste unter den Menschenkindern, wurde für uns zur Sünde gemacht ⁶¹), wurde „unser Nächster im strengsten Verstande“ ⁶²). In ihm hat sich Gott aus „dem Eckelnamen des Menschengesohnen“ eine Ehre gemacht ⁶³).

Die Niedrigkeit Gottes im Sohn ist aber nur ein Sonderfall für die allgemeinere Tatsache, daß Gott sich immer, wenn er sich offenbarte, zugleich erniedrigt hat. Schon von Gott dem Schöpfer gilt das. HAMANN empfindet es als eine Selbstdemütigung Gottes, „daß er einen Erdenkloß nicht nur bildete, sondern auch durch seinen Odem beseelte“ ⁶⁴). Es gilt auch von Gott dem Heiligen Geist. Daß Gottes Geist in der Form der Bibel, also in irdisch-ärmlicher Weise, unter uns wohnt, das

ist für HAMANN eines von den Geheimnissen gewesen, an denen sich sein Nachdenken immer wieder entzünden konnte. Ueber die Offenbarung Gottes in der Knechtsgestalt der Schrift hat er sich darum am häufigsten und zusammenhängendsten ausgesprochen.

Die 1758—59 in London geschriebenen „Biblischen Betrachtungen“ ⁶⁵⁾ sind in ihrem überwiegenden Teil der Aufhellung dieses Geheimnisses gewidmet. Grandios formuliert HAMANN da am Anfang sein Thema: „Gott offenbart sich, der Schöpfer der Welt ist ein Schriftsteller — Was für ein Schicksal werden seine Bücher erfahren müssen“ ⁶⁶⁾? HAMANN schildert dies Schicksal ⁶⁷⁾: Andere Schriftsteller mustern das Buch, es gerät, eben, weil es ein Buch ist, in die Hände von Kunst-richtern und Kritikern, sie mustern es besonders scharf und gespannt, weil ja Gott der Verfasser sein soll. Und was ist ihr Urteil? Sie lächeln, spotten, tadeln. Dieses Buch soll das höchste Wesen geschrieben haben? Wäre es so, dann hätte sich das höchste Wesen philosophischer ausdrücken, es hätte auf die Kunstregeln und den Zeitgeschmack Rücksicht nehmen müssen und seine Offenbarung vor allem nicht an das Volk der dummen Juden binden dürfen. So rufen sie aus. HAMANN aber antwortet: Die Schriftsteller und Philosophen würden auch in jeder andern Offenbarungsweise Gottes Fehler gefunden haben. Sie haben ja überhaupt keine Offenbarung nötig. Sie sind die Gesunden, die des Arztes nicht bedürfen ⁶⁸⁾.

HAMANN selbst aber zählt sich zu den Kranken und er sagt, wenn man krank sei, dann greife man zu jedem Mittel, das helfe, auch wenn es nach gar nichts aussehe. So ist es ihm mit der Bibel gegangen. Es ging ihm — dies Beispiel erwähnt er gern ⁶⁹⁾ — wie dem Propheten Jeremia (Kap. 38), als er in eine Schlammgrube geworfen war. Da kam der Mohr Ebed-Melech und knüpfte aus alten vertragenen Lumpen ein Rettungsseil und zog den Propheten damit heraus. Alte Lumpen retteten ihm das Leben und zwar nicht ihr Aussehen, sondern ihr

Dienst, den sie ihm taten, ihr Gebrauch, den er davon machte. Das gilt aber auch von der Schrift. Der Vergleichspunkt zwischen dem Propheten Jeremia und HAMANN liegt also darin, daß beiden etwas Verächtliches, Geringes Mittel der Rettung geworden ist.

HAMANN vergleicht die Bibel mit Lumpen. So stark empfindet er ihre Niedrigkeit. Hat er aber auch die Frage gestellt nach den Gründen, aus denen Gott seine Offenbarung in Niedrigkeit verbirgt? Zunächst scheint es nicht. Denn HAMANN sagt an einer Stelle, es habe Gott einfach gefallen, seine Offenbarung gerade in Niedrigkeit zu geben. „Die Gründe dieser Wahl lassen sich eben so wenig von uns erforschen, als warum es ihm gefallen, in sechs Tagen zu schaffen, was sein Wille eben so füglich in einem einzigen Zeitpunkt hätte wirklich machen können“ ⁷⁰). Also wir haben nicht nach dem Warum zu fragen. Denn Gott hat es einfach in seinem souveränen Willen so gewollt und so ist es gut.

Das ist eine Antwort, die HAMANNS kraftvollem Gottesglauben durchaus entspricht. Aber es ist nicht seine einzige Antwort, auch nicht seine letzte. Sie ist vielmehr nur für einen bestimmten Kreis bestimmt. In dem Zusammenhang, wo er sie gibt, spricht HAMANN nämlich von den Philosophen und Schriftstellern, die an Gottes Offenbarung herumkorrigieren und ihm sagen, wie er es hätte besser machen sollen. Ihnen, den vordringlichen und frechen Frägern, die keine Ehrfurcht und keine Demut kennen, antwortet er so schroff. Sie sollen keine Lösung finden, weil sie sie nicht in der richtigen Weise suchen. Aber es gibt noch einen anderen Kreis von Fragenden, nämlich die, die in Demut die Frage nach dem Warum der göttlichen Selbstverhüllung stellen. Solchen Frägern hat HAMANN eine Antwort bereit. Er sagt, Gott befolge mit seiner Selbsterniedrigung einen doppelten Zweck, einen negativen und einen positiven. Der negative besteht in der Abstoßung der Klugen und Stolzen. Denn wenn Gott, das ist HAMANNS Gedanke, seine

Hoheit in Knechtsgestalt verbirgt, so ist das für die Klugen der Welt ein Aergernis. Sie werden von Gott abgestoßen ⁷¹⁾. Aber das ist eben das Ziel, das Gott mit den Hochmütigen, d. h. den Ungläubigen, verfolgt. Er will mit ihnen nichts zu tun haben. Außer, sie lassen sich ihren Hochmut zerbrechen. Das ist der positive Zweck von Gottes Selbstverhüllung. Gott will uns dadurch demütigen ⁷²⁾. Er hat sich selbst gedemütigt und will, daß wir uns unter die Tatsache beugen lernen, daß das Göttliche auf Erden in Niedrigkeit einhergeht. Als Gebeugten, d. h. Gläubigen, kann er uns dann seine Gnade offenbaren.

Die Knechtsgestalt der Schrift ist also nach HAMANN nicht ein Zufall, sondern tief begründet in dem Zweck der göttlichen Offenbarung überhaupt: Gottes Absicht ist, uns seine Liebe zu offenbaren. Das kann er aber nur, wenn er zuvor unser Selbstvertrauen zerbricht. Und das tut er, indem er seine Liebesoffenbarung in die demütigende Aermlichkeit eines Buches kleidet. — Das ist die tiefste Apologie des Schriftglaubens, die ich kenne und die ich mir denken kann.

6.

Von seinem Offenbarungsglauben aus ergab sich für HAMANN die Frage: Wie verhalten sich Offenbarung und Philosophie? HAMANN ist nicht der Ansicht, daß die Philosophie und ihre Geschichte für das religiöse Leben grundsätzlich fruchtlos seien. Vielmehr können sie es fördern. Denn der Gott, der in der christlichen Geschichte gewirkt hat, hat sich auch in der heidnischen Geistesgeschichte bezeugt ⁷³⁾. Aber dies Reden versteht man erst, wenn man zuvor sein Reden in der christlichen Offenbarung verstanden hat; dann hört man auch sein vordeutendes Reden bei den Heiden. Man kann, sagt HAMANN ⁷⁴⁾, die Geschichte der Philosophie auf zweierlei Weise betrachten, entweder als ob sie etwas in sich Abgeschlossenes und Selbständiges, eine Geschichte eigenen Rechtes und eigener Maß-

stäbe wäre. Oder man betrachtet sie vom Boden der Offenbarung aus und mißt sie mit deren Maß ⁷⁵⁾. Diese zweite ist nach HAMANN die einzige fürs innere Leben fruchtbare Art, Geschichte der Philosophie zu studieren.

Er selbst ist für diese zweite Methode. In den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ ⁷⁶⁾ hat er von ihrer Anwendung ein Beispiel gegeben ⁷⁷⁾. In dieser Schrift will er zeigen, daß die Philosophie des Sokrates in ihren Hauptzügen auf die Lehre Christi vorausweist und von ihr her verstanden werden muß. Er denkt dabei daran ⁷⁸⁾, daß Sokrates die Grenzen der menschlichen Weisheit, ja die Ohnmacht alles menschlichen Wissens, erkannt und verkündigt hat. Darin hat der Bildhauerssohn von Athen dem Zimmermannssohn von Nazareth vorgearbeitet. Denn was Sokrates lehrte, ist auch ein wesentliches Stück der Botschaft Jesu, nur daß Jesus die sokratische Predigt der Unwissenheit noch vertiefte und sie durch die Predigt des Glaubens ergänzte. Sokrates hat also die Menschen, indem er sie von der Vergötterung des Wissens befreite, hingeführt zu einer Wahrheit, die er selbst noch nicht kannte, zu einer Wahrheit, die im Verborgenen liegt, zu einer heimlichen Weisheit, dem Dienst eines unbekannten Gottes und, sagt HAMANN, es geht deshalb nicht an, daß man, wie er das bei manchen Zeitgenossen beobachtet, den Bildhauerssohn vergöttert, aber den Zimmermannssohn verspottet. Denn beide gehören wie Vorläufer und Vollender zusammen.

HAMANN sieht also die Philosophiegeschichte im Lichte der Offenbarung. An sich ist nach ihm die Philosophie tot. Leben schaffen kann sie erst, wo die Schriftoffenbarung als Auslegung zu ihr hinzutritt. Ähnliches gilt nach HAMANNs Anschauung von der Geschichte ⁷⁹⁾ überhaupt und von der Natur ⁸⁰⁾. Auch sie sind zunächst leblos und stumm. Zwar hat sich Gott auch in ihnen geoffenbart. Aber doch nicht so, daß wir ihn dort direkt erkennen könnten. Vielmehr erkennen wir ihn nur da, wo er redet. Das tut er in der Schrift ⁸¹⁾.

Insofern sich aber die Schrift über die Bedeutung von Natur und Geschichte ausspricht, beginnen auch diese zu reden und werden zur Offenbarung. Das Schriftwort ist nach HAMANN der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntnis in Natur und Geschichte zu eröffnen⁸²⁾. Die Schriftoffenbarung also ist das Erste und Grundlegende.

Am schönsten hat HAMANN seine Auffassung von dem gegenseitigen Verhältnis von Natur-, Geschichts- und Wortoffenbarung in seiner Aesthetica zusammengefaßt⁸³⁾. Hier vergleicht er diese verschiedenen Offenbarungsarten mit verschiedenen Dichtungsgattungen. Die Natur als objektiv-ruhende Kundgebung des Göttlichen ist Gottes epische Dichtung, die Geschichte seine dramatische und die Bibel, wo er sich gegenüber seiner mehr objektiven Offenbarung in Natur und Geschichte subjektiv-persönlich ausspricht, seine lyrische. Sind also alle drei Offenbarungsweisen einander gleichgeordnet? Nein. Denn HAMANN schreibt der Bibel noch eine besondere Rolle zu, die sie vor den anderen Offenbarungsweisen voraushat. Sie ist zugleich ein Kommentar zu Natur und Geschichte, den der Dichter selbst verfaßt hat.

In der Aesthetica äußert sich HAMANN auch über den Inhalt der in Geschichte und Natur erfolgenden Offenbarung. Es ist nach ihm⁸⁴⁾ derselbe, den die biblische Offenbarung bietet, nämlich Christi Erlösungstat. Auf sie weisen in verhüllter Form Natur und Geschichte hin. Die Schöpfung ist ein Gleichnis der Erlösung. Alle drei Dichtungsweisen Gottes haben also letztlich denselben Sinn.

7.

Wir hörten, daß nach HAMANN die Philosophen und Schriftsteller sich an der Knechtsgestalt der Offenbarung stoßen. Ihre Vernunft, so groß und umfassend sie ist, kann die Erscheinung Gottes in Niedrigkeit nicht verstehen. Aber es gibt eine andere Erkenntnisform, die durch die Hüllen der Offen-

barung hindurchschaut. Das ist der Glaube. Er erkennt in der Aermlichkeit der Schrift den Reichtum Gottes und in der irdischen Niedrigkeit Jesu die göttliche Hoheit. Dem Glauben also enthüllt sich Gott. Dem natürlichen Wissen aber bleibt er verhüllt. Für HAMANN eröffnet sich also von seiner Verhüllungslehre aus der Blick für die Ohnmacht des Wissens und für die zentrale Bedeutung des Glaubens⁸⁵⁾. Beides gehört ihm zusammen. Wo die Ohnmacht des menschlichen Wissens erkannt ist, da ist die Voraussetzung geschaffen, unter der der Glaube entstehen kann. Die Notwendigkeit des „Nichtwissens“ erkannte schon Sokrates⁸⁶⁾. Aber erst im Christentum führt das sokratische Nichtwissen zum Ergreifen Gottes, d. h. zum Glauben. Paulus sagt zunächst ganz sokratisch (1. Kor. 8.2.3): „So jemand sich dünken läßt, er wisse etwas, der weiß noch nichts, wie er wissen soll“. Aber dann geht Paulus über Sokrates hinaus und fährt fort: „So aber jemand Gott liebt, der wird von ihm erkannt“⁸⁷⁾.

HAMANN fügt aber die wichtige Bemerkung hinzu, nicht jede Unwissenheit sei sokratische Unwissenheit⁸⁸⁾. Es gibt, meint er, Menschen, die einem haargenau die Unwissenheit der menschlichen Natur beweisen. Aber in ihrem Innern halten sie sich für kluge Leute. Er denkt dabei an manche philosophischen Skeptiker, die mit ihrem Skeptizismus kokettieren. Anders war es bei Sokrates. Bei ihm war die Unwissenheit nicht ein Lehrsatz seines Systems, auch nicht etwa eine Maske, die er aufsetzte, sondern seine Unwissenheit war ganz echt, sie war, wie HAMANN sagt, Empfindung⁸⁹⁾. Der Sinn dieses Wortes ist heute gegen früher verblaßt. HAMANN will damit sagen, daß das Nichtwissen bei Sokrates nicht Theorie, sondern sein Wesen selbst, Lebenszentrum war. In der Zerstörung des Wissens und in der Herstellung des Nichtwissens sieht HAMANN seine eigene Aufgabe seiner Zeit gegenüber. Er will damit den Boden zum Glauben bereiten.

Worin liegt nun nach seiner Anschauung der Unterschied

des Glaubens vom Wissen? Die Antwort ist schon oben gegeben, wo wir sagten, daß es des Glaubens Eigentümlichkeit ist, daß er durch die Hüllen der Offenbarung hindurchschaut. Der natürliche Mensch sieht nur die irdischen Schalen und ärgert sich daran, der Gläubige aber sieht in ihnen den göttlichen Inhalt. Er schaut beides zusammen, Niedriges und Hohes, Irdisches und Himmlisches. Für den Glauben fällt also Gegensätzliches in einander. Was für das philosophische Denken widernatürlich, ja Unsinn und Spott ist, was dem Ungläubigen übertrieben vorkommt, das ist dem Gläubigen sinnreich⁹⁰). Der Glaube ist also alogisch. Der Satz vom Widerspruch gilt für ihn nicht. Vielmehr ist das Erkennen des Glaubens beherrscht von dem Gesetz der coincidentia oppositorum. Diese coincidentia oppositorum ist HAMANN, wie er sagt, mehr Wert als alle kantische Kritik⁹¹).

Außer dem Sinn für den Glauben ist HAMANN noch ein weiteres aus seiner Verhüllungsanschauung herausgewachsen, nämlich das Verständnis für die letzten Dinge⁹²). HAMANN weiß, daß die Verhüllung der Offenbarung Gottes etwas Vorläufiges ist. Sie ist hier im Diesseits nötig um unserer Sünde willen. Im Jenseits wird sie aufgehoben sein, und Gott wird sich ganz enthüllen. Das Glauben ist darum nur auf das Diesseits beschränkt. Im Himmel wird ihm ein Schauen folgen⁹³). Allerdings enthüllt sich Gott dem Glauben schon jetzt, aber doch nur stückwerkweise⁹⁴). Außerdem hat der Glaube die Form eines steten Werdens und Kämpfens⁹⁵). Gerade am Glauben entzündet sich darum für HAMANN die Hoffnung auf ein seliges Schauen. Er glaubt, daß die Darstellung des göttlichen Lebens, die jetzt ein geglaubtes Geheimnis ist, in eine „Apokalypse“ ausfließt⁹⁶).

Es wäre falsch anzunehmen, daß HAMANN der einzige war, der unter den Zeitgenossen den Sinn für die letzten Dinge gehabt hat. Er selbst weist darauf hin, daß auch in den Systemen der Aufklärer und KANTS die Eschatologie ihren Platz hatte. Er wirft ihnen „kosmopolitischen Chiliasmus“ vor⁹⁷). Er denkt bei dieser Bezeichnung an ihren Kulturoptimismus⁹⁸),

der an eine Höherentwicklung der Menschheit in dieser Welt glaubt und ein Idealreich erwartet. Von dieser Hoffnung ist HAMANNS eigene grundverschieden. KANT und die Aufklärer fühlen sich in der Welt zu Hause, er dagegen spürt in sich eine „impertinente Unruhe und heilige Hypochondrie“, ein Feuer, „womit wir Opfertiere gesalzen und vor der Fäulnis des laufenden Seculi bewahrt werden müssen“⁹⁹).

Also er stellt dem aufklärerischen Optimismus seine Weltangst und sein Ewigkeitsheimweh entgegen. Ein jammernder Asket, der den Himmel herbeisehnte, war er deshalb nicht. Er hat ein starkes, manchmal fast überstarkes Ja zur Schöpfung gehabt und hat sich an ihr und in ihr freuen können¹⁰⁰). Aber gerade auf den Höhepunkten der Freude hat er es jeweils erfahren, daß Vollkommenheit im Diesseits nicht erreichbar ist. „Der Himmel auf Erden“, sagt er einmal¹⁰¹), „bleibt aber immer *ecclesia pressa*“. Er hat sich also in der Welt daheim und doch in der Fremde gewußt, hat die Doppelheit von Daheimsein und Heimweh an sich erlebt. Auf wundervoll poetische Weise hat HAMANN diesen Gegensatz zu KANT in einem seiner Briefe an HERDER ausdrückt. HAMANN saß, so erzählt er¹⁰²), in einer Abendstunde träumend zusammen mit GREEN und KANT. KANT berichtete von neuen wichtigen Entdeckungen auf dem Gebiet der Astronomie und versicherte, daß weitere Entdeckungen bei der Vollkommenheit der Astronomie nicht mehr zu erwarten seien. Diese Behauptung einer Lückenlosigkeit unseres Welterkennens bringt HAMANN von neuem zum Bewußtsein, wie gehässig er den Hypothesen der Sternkunst ist, wie er ihnen nach dem Leben stehe, „bloß“, sagt er, „weil sie mich in meiner Andacht störten, womit ich eines meiner liebsten Abendlieder empfand und dachte, wo es heißt:

„Also werd ich auch stehen

Wann mich wird heißen gehen“

(Mein Gott aus diesem Jammertal).

Der vierte Mittelpunkt von HAMANNS religiöser Gedankenwelt ist sein Rechtfertigungsglaube. Daß wir zeit-
lebens Sünder bleiben und nur im Glauben an das Vergebungswort Gerechte sind, hat er mit einer an Luther gemahnenden Klarheit und Wucht ausgesprochen. Gegenüber dem Tugendstolz seiner Rigaer Freunde betont er schon in seinen frühen Briefen mit bewußter Schärfe die bleibende Sündhaftigkeit des Christen. „Lassen Sie mir meinen Stolz in den alten Lumpen“¹⁰³), ruft er ihnen zu und will damit sagen, daß er auf jede eigene Gerechtigkeit gern verzichte und sich nur der Gnade getrösten könne, weil er ein Sünder sei. Er weiß, daß unser neues Leben ein verborgenes Leben ist¹⁰⁴). In klassischer Formulierung hat HAMANN seinen Rechtfertigungsglauben ausgedrückt in dem berühmten Wort aus den Kreuzzügen des Philologen 1762: „Nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt uns den Weg zur Vergötterung“¹⁰⁵).

Wie sehr HAMANN in diesen Gedanken bis in seine letzten Lebenstage lebte, dafür haben wir ein besonders klares Zeugnis aus dem Munde einer Frau, nämlich der Fürstin Amalie von Gallitzin. Sie schreibt, Goethe, Lavater, Herder hätten geistigen Austausch mit ihr gewünscht. Aber sie sei nicht darauf eingegangen. Sie empfand zwar eine Lockung, mit diesen bedeutenden Männern in Verbindung zu treten, aber sie sagte sich dann, daß sie als Christin, deren Hauptpflicht die Demut sei, diesen Versuchungen der Berühmtheit und des Ehrgeizes nicht nachgeben dürfe. Sie fügt aber hinzu, daß sie zugleich anfangs, ein besonderes Wohlgefallen an ihrer Ehrgeizlosigkeit und an der Verachtung der Gelehrsamkeit zu haben. Sie gefiel sich also in ihrer Demut. Da kam einer und zeigte ihr, daß dieses Christentum nichts taugte. Das war HAMANN¹⁰⁶).

Hören wir sie selbst: „Endlich kam HAMANN und zeigte mir den Himmel wahrer Demuth und Ergebenheit — Kindersinn gegen Gott. Dieser begeisterte mich über alles, was ich bis

dahin gesehen hatte, für die Religion Christi, indem er mir das Bild ihrer wahren Anhänger von der erhabensten Seite lebendig an sich wahrnehmen ließ. Ihm allein bis dorthin war es gegeben, mir die schwerste Kruste von den Augen zu reißen — er allein sah auch darin eine Kruste. Alle übrigen Freunde, Fürstenberg nicht ausgenommen, hatten bisher meinen starken Vervollkommnungstrieb als das liebenswürdigste, ja als etwas bewunderungswürdig Schönes an mir betrachtet. Weit entfernt also, selbst darin etwas böses zu sehen, war dieses beständige Gefühl ein Ruhkissen in drohender Mutlosigkeit für mich. HAMANN aber sah darin Stolz und sagte es mir. Die Haut riß er mir mit dieser Erklärung von den Knochen, mich dünkte, man raubte mir Lahmen eine einzige Krücke, aber ich liebte und ehrte ihn zu tief, um seine Erklärung nicht in meine Seele aufzunehmen. Ja, ich liebte ihn mehr als jemals für diese väterliche Härte, wälzte daher die Sache ernsthaft in meiner Seele und befand sie wahr“. Was HAMANN also seiner katholischen Freundin vermittelt hat, das ist nichts anderes als die Erkenntnis der evangelischen Grundwahrheit, daß wir auch unsere scheinbar besten Taten nie zum Grund eines guten Gewissens vor Gott machen dürfen.

Von dieser Ueberzeugung aus kam HAMANN zu einer scharfen Kritik an dem Moralismus der Aufklärung und an KANTS Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Er bezieht sich gegenüber den Aufklärern ausdrücklich auf Luther, der gesagt habe: „Unsere Heiligkeit ist im Himmel, da Christus ist und nicht in der Welt vor Augen“. Daraus zieht HAMANN die Folgerung, daß der Eifer für die Ausbreitung der Moral eine grobe Lüge und freche Heuchelei sei¹⁰⁷). Was ihn an der Metaphysik der Sitten zurückstößt, das ist KANTS Wort, daß nichts in der Welt ohne Einschränkung könne für gut gehalten werden, „als allein der gute Wille“¹⁰⁸). HAMANN nennt diesen guten Willen ein Hirngespinnst und Idol. Denn für ihn ist der menschliche Wille eo ipso nicht gut, sondern böse! Weil KANT an einen guten

Willen glaubt, rechnet HAMANN ihn, den man den Philosophen des Protestantismus genannt hat, zu dem neuen Papsttum des saeculums¹⁰⁹⁾.

9.

Der letzte Satz leitet uns über zu der Frage, die wir zum Schluß aufwerfen wollen: Wie hat HAMANN seine Stellung innerhalb der Theologiegeschichte beurteilt?

Er sah zwischen Luthers und seiner eigenen Zeit eine erstaunliche Parallelität. An HERDER schreibt er: „Sind wir nicht wieder eben auf dem Fleck, von dem er (näml. Luther) ausgegangen“¹¹⁰⁾? Diese Ueberzeugung von der Wiederkehr derselben Verhältnisse zieht sich durch alle seine Schriften hindurch. Er sieht die alten Feinde Luthers, Papst und Schwärmer, wieder auferstanden. Allerdings sind sie nicht ohne weiteres als das, was sie sind, erkennbar, denn sie haben sich in ein neues Gewand gehüllt. Das Papsttum ist jetzt die Aufklärung¹¹¹⁾, der Schwärmer ist KANT¹¹²⁾. Derjenige aber, der die Stelle Luthers vertritt, Luthers alte Gegner in ihrer Verkleidung durchschaut und ihnen gegenüber die Botschaft der Reformation zur Geltung bringt, ist HAMANN. Er hat sich selbst als den Wiedererwecker des Lutherglaubens im Zeitalter der Aufklärung angesehen.

Meine Darlegungen mögen gezeigt haben, daß HAMANN mit dieser Selbstbeurteilung seinen Platz in der protestantischen Geistesgeschichte richtig bestimmt hat¹¹³⁾.

Anmerkungen.

R = Hamanns Schriften. Herausgegeben von F. ROTH. 8 Bände. 1821—43
G = Joh. Georg Hamanns Leben und Schriften von C. H. GILDEMEISTER,
Bd. 5 = Briefwechsel mit Friedr. Heinr. Jacobi. 1868.

Eine zuverlässige Auswahl der wichtigsten Hamannschriften von KARL WIDMAIER: Schriften J. G. Hamanns. Leipzig, Insel-Verlag 1921. — Die bei Widmaier fehlenden „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ finden sich in der kleinen, 1905 bei Diederichs herausgekommenen, von UNGER veranstalteten Sammlung: J. G. Hamann, Sibyllinische Blätter des Magus (= Erzieher zu deutscher Bildung Bd. 5).

Eine Auswahl der schönsten Stücke aus Briefen und Schriften Hamanns veröffentlichte mit ausführlicher Einführung JOHANNES HERZOG 1927 im Furche-Verlag Berlin („Johann Georg Hamann: Wahrheit die im Verborgenen liegt“). — Immer noch brauchbar für den, der zur Lektüre der ganzen Hamannschriften nicht Muße findet, ist auch die 1888 besorgte Auswahl von C. FRANKLIN ARNOLD (bei Perthes, Gotha, erschienen). Ebenda auch eine gute Einleitung. — Hamanns Jugendschriften sind besser als bei Roth neu ediert worden von PAUL KONSCHER in „Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte“ Heft 18, 1915.

Neuere Darstellungen des Theologen Hamann: 1. HORST STEPHAN: Hamanns Christentum und Theologie (in Zeitschrift für Theologie und Kirche XII, 1902, S. 345—427). — 2. HANS EMIL WEBER Zwei Propheten des Irrationalismus, Joh. Georg Hamann und S. Kierkegaard als Bahnbrecher der Theologie des Christusglaubens (in Neue Kirchliche Zeitschrift XXVIII 1917 S. 23—58 über Hamann). Dieser tief eindringenden Arbeit verdanke ich den ersten Anreiz zum Hamannstudium. Da sie von Unger im bibliographischen Nachtrag zur 2. Aufl. seines Hamannbuches (Bd. 2 Nachwort) übersehen worden ist, möchte ich an dieser Stelle um so nachdrücklicher darauf aufmerksam machen. — 3. WILHELM LÜTGERT über Hamann in Bd. II seines Buches „Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende“ S. 1—20. — 4. FRITZ LIEB: Glaube und Offenbarung bei J. G. Hamann. Basler Habilitationsrede (in Zwischen den Zeiten IV 1926 S. 488—511; auch als Sonderdruck erschienen). — 5. ARNOLD KOWALEWSKI: Hamann als religiöser Lebens-

philosoph (in „Bilder aus dem religiösen und kirchlichen Leben Ostpreußens“. Festschrift zum Deutschen evangelischen Kirchentag in Königsberg 1927, S. 57—78. Verlag Gräfe und Unzer, Königsberg. Zwischen S. 16 und 17 dieser Festschrift ein erstmalig veröffentlichtes Bildnis Hamanns aus dem Prussiamuseum zu Königsberg. — Vgl. außerdem das zusammenfassende Werk von RUD. UNGER: Hamann und die Aufklärung, 2 Bde., zweite, unveränderte Aufl. 1925. — JUL. DISSELHOFF: Wegweiser zu Joh. Georg Hamann (1871) war mir im Verständnis des Magus eine wertvolle Hilfe. Ich weiß, daß Disselhoff Einseitigkeiten und Verzeichnungen unterlaufen sind. Aber es ist doch erstaunlich, wie sehr sich der Nachfolger Fliedners in der Leitung der Kaiserswerther Anstalten in die Welt Hamanns eingelebt hat. Die meisten neueren Hamann Darsteller haben, auch wenn sie Disselhoff kritisieren, doch von ihm gelernt. Das verdient einmal zu Disselhoffs Ehre gesagt zu werden.

1) Die Belege folgen in Anm. 5—13.

2) R VII, 41 = Widmaier 274: „Weil ich auch von keinen ewigen Wahrheiten, als unaufhörlich Zeitlichen weiß, so brauche ich mich nicht in das Cabinet des göttlichen Verstandes, noch in das Heiligthum des göttlichen Willens zu versteigen.“

3) Vgl. RUD. UNGER: Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens 1905 S. 155 f.

4) In der Schrift „Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache“ 1772. R IV, 21—36 = Widmaier 213—222.

5) R IV, 23 = Widmaier 214: „Diese communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum ist ein Grundgesetz und der Hauptschlüssel aller unserer Erkenntnis und der ganzen sichtbaren Haushaltung.“ Vgl. dazu R IV, 330 und R VI, 15.

6) Ansätze finden sich schon in den „Biblischen Betrachtungen“ R I, 49—124. Die Aesthetica in nuce gehört als Teilstück in die Aufsatzsammlung: „Kreuzzüge des Philologen“. Sie steht R II. 255—308 = Widmaier 189—212.

7) Ueber ihn vgl. UNGER, Hamann und die Aufklärung Bd. I S. 241 f.

8) Im Folgenden gebe ich in Kürze den Inhalt der kabbalistisch-dunklen Schrift in freier Umschreibung wieder.

9) R II, 261 = Widmaier 192: „Rede, daß ich Dich sehe! . . . Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist.“ Ebenso R II, 276 = Widmaier 197 und R I, 57 = Widmaier 115.

10) R II, 259 = Widmaier 190.

11) R II, 300 = Widmaier 207: „Nachdem Gott durch Natur und Schrift, durch Geschöpfe und Seher, durch Gründe und Figuren, durch Poeten

und Propheten sich erschöpft und aus dem Othem geredet hatte: so hat er am Abend der Tage zu uns geredet durch Seinen Sohn, — gestern und heute! — bis die Verheißung seiner Zukunft — nicht mehr in Knechtsgestalt — auch erfüllt seyn wird.“

12) R I, 127 = Widmaier 170: „Was für ein Magazin macht die Geschichte der Gelehrsamkeit aus? Und worauf gründet sich alle? Auf fünf Gerstenbrodte, auf fünf Sinne, die wir mit den unvernünftigen Thieren gemeinschaftlich besitzen. Nicht nur das ganze Waarenhaus der Vernunft, sondern selbst die Schatzkammer des Glaubens, beruhet auf diesem Stock. Unsere Vernunft ist jenem blinden Thebanischen Wahrsager ähnlich, dem seine Tochter den Flug der Vögel beschrieb; er prophezehte aus ihren Nachrichten. Der Glaube, sagt der Apostel, kommt durchs Gehör, durchs Gehör des Wortes Gottes. Rom X. 17. Geht und sagt Johannes wieder, was ihr höret und sehet. Matth. XI, 4.“ Der Hinweis auf Röm. 10, 17 auch G. 52. — Aehnlich R II, 283 = Widmaier 201: „Je lebhafter diese Idee, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, in unserem Gemüth ist, desto fähiger sind wir. Seine Leutseligkeit in den Geschöpfen zu sehen und zu schmecken, zu beschauen und mit Händen zu greifen. Jeder Eindruck der Natur in dem Menschen ist nicht nur ein Andenken, sondern ein Unterpfand der Grundwahrheit: Wer der Herr ist.“

13) Vgl. dazu die feinen Sätze von CARL DYRSSEN in seinem Aufsatz „Hamann und Oetinger“ (in Zeitwende I, 1925, S. 382):

„Mit Logizismen jeder Art, gleichgültig, ob sie nun rationalistisch oder mystizistisch waren, wollte er (Hamann) nichts zu tun haben. Ihn verlangte nach anderer Speise, nach kräftigerer Kost, als sie eine luftige Spekulation zu bieten vermochte. Die Dinge sollten ja nicht nur begriffen werden, sondern es handelte sich darum, ihren Sinn mitzuerleben, die schöpferischen Kräfte leibhaftig zu spüren, die in ihnen webten und durch sie Gestalt zu werden suchten. Es galt also die Dinge gerade in ihrer Körperhaftigkeit zu erfassen, sie dynamisch zu erleben als Ausdrucksformen, als „Zeigefinger“, wie er einmal sagt, als Symbole, die auf ein verborgenes Wesen weisen, das sie nur hervorgebracht, um sich in ihnen wiederzuspiegeln. Diese Art Wesenserfassung ist aber gerade, im direkten Gegensatz zur erklügelten Künstlichkeit philosophischen Denkens, reine Offenbarung. Während der analysierende Verstand nur darauf ausgeht, alles ins Unsichtbare, Körperlose aufzulösen, ist die Offenbarung gerade das Hineintauchen ins Dinghafte-Körperliche, das dann durch „die Beziehung dieser sichtbaren Werke Gottes auf unsichtbare und geistliche“ zum Bilde, zum Symbol geädelt wird.“

14) R II, 282 = Widmaier 200.

15) G 496; R VI, 50; R VII, 10 = Widmaier 250; R VII, 34/35 = Widmaier 269; R IV, 45. Es ist eine durchaus richtige Beobachtung, wenn KOWALEWSKI (siehe oben die Literatur) das Ganzheitsprinzip und das

Scheidungsprinzip als die beiden „Kernlehren“ der Hamannschen Gedankenwelt bezeichnet. Aber er bleibt bei dieser Feststellung stehen und hat nicht beachtet, daß beide Prinzipien im Glauben Hamanns an Gott den Schöpfer ihre letzte Wurzel haben.

16) R VII, 31 („Golgatha und Scheblimini“) = Widmaier 267: Giebt es aber einen gesellschaftlichen Contract, so giebt es auch einen natürlichen, der ächter und älter seyn, und auf dessen Bedingungen der gesellschaftliche beruhen muß. Dadurch wird nun alles natürliche Eigenthum wiederum conventionell, und der Mensch im Stande der Natur von ihren Gesetzen abhängig, d. i. positiv verpflichtet, eben denselben Gesetzen gemäß zu handeln, denen die ganze Natur und vornehmlich des Menschen seine, die Erhaltung des Daseyns und den Gebrauch aller dazu gehörigen Mittel und Güter zu verdanken hat. Der Mensch, als Pflichtträger der Natur, hat demnach am allerwenigsten ein ausschließendes Recht und verhaftes Monopol auf seine Fähigkeiten, noch auf die Produkte derselben usw. Vgl. aus dem folgenden Abschnitt den charakteristischen Satz: „Jede Lüsterheit zum Besserseyn (als die Natur) ist der Funke eines höllischen Aufruhrs.“

17) G 16 und 405/06.

18) G 81: „Nicht Cogito, ergo sum, sondern umgekehrt oder noch Hebräischer Est, ergo cogito, und mit der Inversion eines so einfachen Principii bekommt vielleicht das ganze System eine andere Sprache und Richtung.“

18^a) G 506: „Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art bewiesen werden.“

19) G 495: „Abstracta oder Concreta läuft auf Eins hinaus. Verbalismus und Figurismus? Dieselbe Uebertragung und communicatio idiomatum des Geistigen und Materiellen, der Ausdehnung und des Sinns, des Körpers und Gedankens. Allen Sprachen liegt im allgemeinen eine zu Grunde, Natur, deren Herr und Stifter ein Geist ist“ (von mir unterstrichen). Aehnlich G 22 und 504. Vgl. auch R II, 276 = Widmaier 197 Die Betonung der „Einheit des Urhebers“ der Schöpfung.

20) R IV, 291: Hamann sagt, daß er „keine andere Orthodoxie als unsern kleinen Lutherschen Katechismus verstehe“ vgl. dazu sein Lob d. kl. Katechismus in R III, 85.

21) R VII, 33 = Widmaier 268: „Ist aber das Ich, selbst im Stande der Natur, so ungerecht und unbescheiden, und hat jeder Mensch ein gleiches Recht zum Mir! und Mir allein! — so laßt uns fröhlich seyn über dem Wir von Gottes Gnaden.“

21^a) G 55 und 506.

22) Diese vielleicht scharfsinnigste Ablehnung, die die Aufklärung je erfahren hat (erschieden 1784) steht in R VII, 17—70 = Widmaier 256—297.

23) R VII, 23/24 = Widmaier 260.

24) R VII, 22 f. = Widmaier 259 f.

25) R VII, 26 = Widmaier 262.

26) R VII, 34 = Widmaier 269: „alle gesellschaftliche Verträge beruhen, nach dem Rechte der Natur, auf dem sittlichen Vermögen, Ja oder Nein! zu sagen, und auf der sittlichen Nothwendigkeit, das gesagte Wort wahr zu machen. Das sittliche Vermögen, Ja! oder Nein! zu sagen, gründet sich auf den natürlichen Gebrauch der menschlichen Vernunft und Sprache; die sittliche Nothwendigkeit, sein gegebenes Wort zu erfüllen, darauf, daß unsere innere Willenserklärung nicht anders als mündlich oder schriftlich oder thätlich geäußert, geoffenbart und erkannt werden kann, und unsere Worte, als die natürlichen Zeichen unserer Gesinnungen, gleich Thaten gelten müssen. Vernunft und Sprache sind also das innere und äußere Band aller Geselligkeit und durch eine Scheidung oder Trennung desjenigen, was die Natur durch ihre Einsetzung zusammengefügt hat, wird Glaube und Treue aufgehoben, Lüge und Trug, Schande und Laster zu Mitteln der Glückseligkeit gefirmelt und gestempelt. Fundamentum est justitiae Fides.“

27) R VII, 36 = Widmaier 270/271: „Er spricht: so geschiehts! — „und wie der Mensch alle Tiere nennen würde, sollten sie heißen.“ — Nach diesem Vor- und Ebenbilde der Bestimmtheit sollte jedes Wort eines Mannes die Sache selbst seyn und bleiben. — Auf dieses Recht der Natur, sich des Worts, als des eigentlichsten, edelsten und kräftigsten Mittels zur Offenbarung und Mittheilung unserer innigsten Willenserklärung zu bedienen, ist die Gültigkeit aller Verträge gegründet.“

28) R VII, 35 = Widmaier 270: „Jeder Sophist (= Aufklärer) ist also nicht nur ein Lügner, sondern auch ein Heuchler, und bedient sich der Sprache als eines leeren Puppenspiels.“ Ebenso R VII, 37 = Widmaier 271: „Mißbrauch der Sprache.“

29) R VII, 40 = Widmaier 273. Gegen „die Vernunft mit dem unveränderlichen Zusammenhange sich einander voraussetzender oder ausschließender Begriffe.“

30) R VII, 38 = Widmaier 272. Aehnliche Vorwürfe auch R III, 253 und G 21/22 und 74.

31) R VII, 37 = Widmaier 271.

32) Vgl. dazu HEINRICH WEBER: Hamann und Kant 1904. WEBER betont nicht nur das Recht Kants gegenüber Hamann, sondern macht, allerdings in vorsichtig-zurückhaltender Weise, den Versuch, auch das Recht Hamanns gegenüber Kant aufzuzeigen. Ich habe im Folgenden, soweit es die Kürze eines Vortrags gestattete, das Recht Hamanns noch stärker als WEBER herausgearbeitet.

33) R VII, 8 = Widm. 248.

34) Kant: Prolegomena ed. Schulz (Reclam) S. 57 und 73.

35) R VII, 5 = Widm. 246.

36) Die Metakritik steht R VII, 1—16 = Widm. 244—255. Dazu lese man Hamanns „Recension der Critik der reinen Vernunft“ R VI, 45—54.

37) R VII, 5 f. = Widm. 246 f. Ich gebe im Folgenden eine umschreibende Inhaltsangabe der Metakritik.

38) „Kant ist seltsamerweise das inhaltsschwere Problem der Sprache so gut wie ganz entgangen. Hierin ist denn auch der berechtigte Kern der gegen ihn gerichteten scharfen Kritik Herders zu erblicken.“ Ernst Cassirer in seinem Vortrag „Die Sprache und der Aufbau der Wahrnehmungswelt“ auf der Tagung der Kant-Gesellschaft zu Halle 1927 (nach Neue Zürcher Zeitung Nr. 1077, 1927). Statt „Kritik Herders“ hieße es richtiger „Kritik Hamanns“, da Hamann die Herderschen Einwände vor Herder erhoben hat und Herder sie von ihm übernahm.

39) R VII, 10 = Widm. 250: „Entspringen aber Sinnlichkeit und Verstand als zwey Stämme der menschlichen Erkenntniß aus Einer gemeinschaftlichen Wurzel, so daß durch jene Gegenstände gegeben und durch diesen gedacht werden; zu welchem Behuf nun eine so gewalthätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat.“ Ebenso R VI, 50 G. 385 und Anmerkung 15.

40) Es ist also das Eigentümliche an Hamanns Kantkritik, daß sie sich nicht etwa gegen Kants religiöse Ansichten wendet. Hamann hat die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ nicht mehr erlebt (übrigens auch nicht die „Kritik der Urteilskraft“. Die „Kritik der praktischen Vernunft“ hat er noch in seinen letzten Lebensjahren gesehen, aber nicht mehr zu ihr Stellung genommen). Seine Gegnerschaft richtet sich vielmehr gegen Kants Erkenntnislehre, also gegen ein scheinbar theologisch neutrales Gebiet.

41) Kritik der reinen Vernunft ed. Kehrbach (Reclam) S. 200 f.

42) R VII, 7 = Widm. 248.

43) R VI, 213, 227 f.; R VII, 7 = Widm. 248.

44) R VI, 228.

45) R VI, 51. Vgl. Kritik d. r. V. S. 168 f.

46) R VII, 6/7 = Widm. 247.

47) G 16: „Bleiben Sie bei der Antwort Ihres Mundes und Herzens. Er schuf den Menschen sich zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn, wir sind seines Geschlechts. — Unsere Vernunft muß warten und hoffen. — Dienerin, nicht Gesetzgeberin der Natur sein wollen.“

48) R VI, 53 vgl. R VII, 7 = Widm. 247.

49) R VII, 313.

50) G 313: „Leider giebt es aber keine Objecte mehr, sondern lauter Phänomene von ihnen.“

51) G 154, 406.

52) Vgl. zum Folgenden LÜTGERTS Aufsatz: „Kant als Idealist und als Realist“ in „Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen

Idealismus“ S. 59—79 (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Bd. 29 Heft 1, 1924).

53) Vgl. den Schluß der Metakritik R VII, 16 = Widm. 255: „Vielleicht ist aber ein ähnlicher Idealismus die ganze Scheidewand des Juden- und Heidenthums. Der Jude hatte das Wort und die Zeichen, der Heide die Vernunft und ihre Weisheit.“ Mit dem Heiden meint Hamann den Griechen. Außerdem R VII, 16 = Widm. 254: „Die gegebenen und genommenen Materialien gehören den kategorischen und idealischen Wäldern, peripatetischen und akademischen Vorrathskammern.“ Vgl. auch, daß Hamann gern Kant mit Platon zusammenstellt z. B. R VI, 186 u. a.

54) Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Die Bedeutung von Tod, Auferstehung und Unsterblichkeit bei Luther“ in „Luther“. Vierteljahrsschrift der Luthergesellschaft 1926 S. 49 f.

55) G 494: Hamann schreibt, er wolle den Idealismus widerlegen „durch einen historischen und physischen Realismus, Erfahrung der reinen Vernunft entgegensetzen“; dazu G 16: „Erfahrung und Offenbarung sind einerlei und unentbehrliche Flügel oder Krücken unserer Vernunft, wenn sie nicht lahm bleiben und kriechen soll. Sinn und Geschichte ist das Fundament und der Boden.“ Ähnlich R VII, 265: „Natur und Erde, die unser aller Mutter ist, sey Ihre Bibliothek und Lieblingsstudium.“ Vgl. auch VII, 292: „Ihr Thema über Sprache, Tradition und Erfahrung ist meine Lieblings-Idee, mein Ey, worüber ich brüte — mein Ein und Alles —.“

Der christlichen Theologie ist die Wahlverwandtschaft mit dem Realismus angeboren. Als Beispiele dafür nenne ich Thomas von Aquino und Melanchthon. Die Erkenntnistheorie des Thomas hat den mystischen Zug der früheren Scholastik aufgegeben und sich einem Sensualismus zugewendet: Der Intellekt ist leer, Inhalt gewinnt er nur durch sinnliche Eindrücke. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. (Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 344). Den zuletzt zitierten aristotelischen Satz hat sich auch Melanchthon angeeignet. Was die Sinne wahrnehmen, ist ihm Erkennen. Der Erfahrung nicht zustimmen, hieße ja nach Gigantenart Gott den Krieg erklären und die von ihm begründete Naturordnung leugnen. Er hält es für frevelhaft, zu meinen, Gott spiegle uns einen Sinnesbetrug vor (P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, S. 84 f. auch S. 72). Von den neueren Theologen hat ADOLF SCHLATTER einem erkenntnistheoretischen Realismus, den er in bewußtem Gegensatz zu Kant vertritt, das Wort geredet. Seine Erkenntnistheorie läßt sich kurz so zusammenfassen: die Wahrheit unseres Erkennens beruht nicht auf der Denknöthwendigkeit (wie bei Kant), sondern, soweit unsere Organe gesund sind, auf unserer Wahrnehmung, die ja, wenn sie falsch ist, durch eine bessere korrigiert werden kann.

So zu erkennen hat uns Gott gesetzt. Vertrauen auf die Wahrnehmung ist also letzte Rechtsquelle der Erkenntnis. Die Frage, die Kant stellt, ob das, was die Beobachtung gibt, Bild oder Wirklichkeit ist, wird, als sachlich nicht geboten, nicht erhoben. Das Denken wird also bei Schlatter naiv, wie das auch Hamann (G 7) gefordert hat. Die Verwandtschaft Schlatters mit Hamann ist überhaupt auffallend. Man vgl. z. B. Schlatters Antikritik der Kantschen Vernunftkritik (in Schlatters Buch „Die philosophische Arbeit seit Cartesius 3. Aufl. 1923 S. 115 f.) mit Hamanns Metakritik. Diese Verwandtschaft ist nicht zufällig. Schlatter verdankt Franz Baader maßgebende Einflüsse, und dieser wieder ist über Jacobi und Herder von Hamann entscheidend angeregt worden.

56) R VII, 16 = Widm. 254/255.

57) R VII, 10 = Widm. 249.

58) Wir sehen, was die Sprache für Hamann alles bedeutet. Sie ist die Schöpferin unseres Denkens und seiner Inhalte (R VI, 25), die „Gebärmutter“, die „Deipara unserer Vernunft“ (R VI, 39). Hamann kann darum sagen, daß das ganze Vermögen zu Denken auf Sprache beruhe (R VII, 9). Vgl. dazu das in Anmerkung 3 gen. Buch von UNGER, bes. S. 212—238.

59) Abgesehen von einer bei Heinrich Weber, Hamann und Kant S. 231 genannten Bonner Dissertation von S. LEVY: „Kants Kritik der reinen Vernunft in ihrem Verhältnis zur Kritik der Sprache“ 1868. Doch ist diese Arbeit, die übrigens offenbar ganz unabhängig von Hamannschen Einflüssen entstanden ist, wirkungslos geblieben.

60) Vgl. meine Schrift „Der verborgene Gott bei Luther“. Berlin, Furche-Verlag 1928.

61) R I, 85 = Widm. 138.

62) R I, 135/136 = Widm. 177.

63) R II, 292 = Widm. 205. Vgl. zu Hamanns Christusglauben auch STEPHAN 373 f., H. E. WEBER 40 f., LIEB 496 f. (in ihren oben gen. Aufsätzen).

64) R I, 85 = Widm. 138.

65) R I, 49—124 = Widm. 110—169.

66) R I, 56 = Widm. 114.

67) Ich umschreibe im Folgenden das von Hamann in R I, 56 f. = Widm. 114 f. Ausgeführte.

68) R I, 58 = Widm. 116.

69) R I, 107 = Widm. 156. Dasselbe Beispiel auch in R I, 395; R V, 281, G. 38.

70) R I, 58 = Widm. 116.

71) R I, 99 = Widm. 150: Wir sehen, „daß es Gott gefallen hat, seinen Rath mit uns Menschen zu verbergen, uns so viel zu entdecken, als zu unserer Rettung nöthig ist und zu unserem Troste; dieses aber auf eine Art, welche die Klugen der Welt, die Herren derselben hintergehen

sollte. Daher hat Gott nichtswürdige, verächtliche, ja Undinge, wie der Apostel sagt, zu Werkzeugen seines geheimen Rathes und verborgenen Willens gemacht. Er bediente sich eben derselben Schlingen, welche der Satan den Menschen gelegt hatte, um ihn selbst zu fangen.“

72) R I, 87 = Widm. 140: „Gott! wie hat der Stolz in das menschliche Herz kommen können! Die ganze Schrift ist in einer Art geschrieben, worin du dich selbst hast demüthigen wollen, um uns die Demuth zu lehren; um den Stolz des Philisters zu Schanden zu machen, der deine Wunder, unter dem Griffel, mit dem du sie an die Pforte vor den Augen Himmels und der Erde schreibst, für die Schrift eines Wahnwitzigen ansieht.“

73) R I, 73 = Widm. 128; R I, 136 = Widm. 178: „In den Geschichten, Gesetzen und Gebräuchen aller Völker finden wir, daß ich so sage, den sensum communem der Religion. Alles lebt und ist voll von Winken auf unsern Beruf und auf den Gott der Gnade.“ — R I, 138 = Widm. 180: „Könnte man nicht von Sokrates, wenn er sich auf seinen Schutzgeist bezog, eben das sagen, was von Petrus steht: er wußte nicht, was er sagte, oder von Caiphas, der prophezeite und göttliche Wahrheiten verkündigte, ohne daß er noch seine Zuhörer das Geringste von dem wahrnahmen, was Gottes Geist durch ihn redete?“ — R II, 42 = Sibyllinische Blätter (Herg. v. Unger) S. 87: Unser Gott auch ein Gott der Heiden.

74) Im Folg. habe ich Hamanns Bildworte (in R II, 13—20 = Sibyll. Blätter 70—73) ins Gemeindeutsche übersetzt.

75) R II, 19 = Sibyll. Bl. 72—73: „Doch vielleicht ist die ganze Historie (der Philosophie) mehr Mythologie, als es dieser Philosoph (Bolingbroke) meynt, und gleich der Natur ein versiegelt Buch, ein verdecktes Zeugniß, ein Räthsel, das sich nicht auflösen läßt, ohne mit einem andern Kalbe als unserer Vernunft zu pflügen.“

76) R II, 1—50 = Sibyll. Bl. (Herg. v. Unger) 66—92.

77) R I, 473: Hamann schreibt, er habe mit den Sokr. Denkwürdigkeiten „zugleich eine Probe von einer lebendigeren Art, Geschichte der Philosophie zu studiren, geben wollen“.

78) Ich skizziere im Folg. den Inhalt der „Sokratischen Denkwürdigkeiten“.

79) R II, 218: „Das Feld der Geschichte ist mir daher immer wie jenes weite Feld vorgekommen, das voller Beine lag, — — und siehe sie waren sehr verdorret. Niemand als ein Prophet kann von diesen Beinen weissagen, daß Adern und Fleisch darauf wachsen und Haut sie überziehe — — Noch ist kein Odem in ihnen — — bis der Prophet zum Winde weissagt, und des Herrn Wort zum Winde spricht.“

80) R I, 86 = Widm. 139: „Die Natur ist herrlich; wer kann sie übersehen? wer versteht ihre Sprache? Sie ist stumm, sie ist leblos für den natürlichen Menschen. Die Schrift, Gottes Wort, ist herrlicher, ist

vollkommener.“ Dazu R I, 139 = Widm. 180; R II, 19 = Sibyll. B. 73; R III, 381: „Zu einer Geschichte der Schöpfung gehört unstreitig Offenbarung“ (an Herder gerichtet!).

81) Auch die Schrift ist für Hamann nicht ohne weiteres Offenbarung Gottes, sondern nur, soweit sie „Wort“ wird, also „redet“. Vgl. seinen Gedanken in R VII, 54/55 = Widm. 285: Der Weg von der Schrift zur Sache (wir würden sagen „zum Sinne“) geht nur über die Sprache, d. h. zur Schrift muß ein Wort dazukommen. Das gilt nach Hamann von aller Schrift.

82) R I, 138 = Widm. 179; R I, 148 = Widm. 188; R I, 121 = Widm. 167: „Ohne Glauben können wir selbst die Schöpfung und die Natur nicht verstehen.“

83) R II, 261 f., 274 f. = Widm. 192 f., 197 f. Dazu die schöne Auslegung UNGERS in seinem Hamannbuche Bd. I, S. 249.

84) R II, 296 u. 300 = Widm. 207.

85) R II, 35 = Sibyll. Bl. 83; G 668 u. 507; R VI, 187: „Hume ist immer mein Mann, weil er wenigstens das Principium des Glaubens veredelt und in sein System aufgenommen.“

86) R II, 29–42 = Sibyll. Bl. 78–87.

87) R II, 37/38 = Sibyll. Bl. 84.

88) R II, 35 = Sibyll. Bl. 82.

89) Ebenda.

90) R I, 425; Roth I, 223 = Widm. 88: „Alles, was der irdischen Vernunft unwahrscheinlich und lächerlich vorkommt, ist den Christen unumgänglich und unwiderleglich gewiß und tröstlich. Was die Vernunft unterdrückt, und verzweifeln und verzagt macht, richtet uns auf und macht uns stark in Gott.“ Dazu R I, 347: Berufung auf Luthers Glaubensbegriff.

91) R VI, 301: Hamann führt hier die coincidentia oppositorum fälschlich auf Giordano Bruno, statt auf Nikolaus Cusanus zurück.

92) Die stark eschatologische Haltung Hamanns sieht auch Stephan (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 12 (1902) S. 405–406. Er weist mit Recht auf den eschatologischen Schluß der meisten Hamannschen Schriften Aesthetica, Golgatha und Scheblimini u. a.) hin. Wenn er aber sagt, die Eschatologie bilde bei Hamann „mehr eine Frucht als einen Grundzug seiner Frömmigkeit“, so möchte ich im Gegensatz dazu sagen, daß die Eschatologie ins Zentrum und nicht an die Peripherie der Hamannschen Theologie gehört.

93) R V, 277: „Sie haben Recht, liebster Lavater, es für ein festes, prophetisches Wort zu bekennen und thun wohl daran, auf dieses scheinende Licht in der Dunkelheit zu achten, bis der Tag anbreche. Eher ist an keine Gewißheit oder Autopsie zu denken; und Gewißheit hebt den Glauben, wie Gesetz Gnade auf.“

94) R V, 278: „Das teleion liegt jenseits. Unsere Ein- und Aussichten hier sind Fragmente, Trümmer, Stück- und Flickwerk.“

95) R VI, 127.

96) R VII, 44 = Widm. 277: „Daher heißt die geoffenbarte Religion des Christenthums mit Grund und Recht Glaube, Vertrauen, Zuversicht, getroste und kindliche Versicherung auf göttliche Zusagen und Verheißungen und den herrlichen Fortgang ihres sich selbst entwickelnden Lebens in Darstellungen von einer Klarheit zur andern, bis zur völligen Aufdeckung und Apokalypse des am Anfange verborgenen und geglaubten Geheimnisses in die Fülle des Schauens von Angesicht zu Angesicht.“ Dazu vgl. R II, 300 = Widm. 207: „bis die Verheißung seiner Zukunft — nicht mehr in Knechtsgestalt — auch erfüllt sein wird.“

97) R VII, 189, 191, 197; R VI, 187.

98) Ueber die chiliastischen Momente in der Geschichtsphilosophie Lessings, Kants und überhaupt des aufklärerischen und idealistischen Zeitalters vgl. GERLICH: Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich, München 1920.

99) R VI, 194.

100) Vgl. hierzu die erschöpfende Darstellung UNGERS in seinem Hamannbuch Bd. 1, Kap. 14: Das Sinnenleben — Kap. 15: Das Reich der Gefühle und Affekte — Kap. 16: Die Phantasie — Kap. 17: Willensleben und Ethisches.

101) R VI, 107. Dazu vgl. R III, 155/156: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, der mich von allem Uebel erlösen wird, und auch von der Sünde, die mich wie meine eigene Haut umgiebt, mich träge macht und allenthalben anklebt. — Ich weiß, daß meine Muse auf einer glühenden Asche singt.“ Außerdem vgl. G 17.

102) R III, 382.

103) R I, 395. Dazu vgl. R I, 392: „Ich bin der vornehmste unter den Sündern, sagte der größte Apostel; nicht, ich war, sondern: ich bin es noch. Und in dieser Empfindung seiner Schwäche lag eben die Stärke des Trostes, den er in der Erlösung genoß.“ Außerdem R I, 427; R III, 254: „jeder Heilige ein Sünder.“

104) R I, 397; R IV, 285.

105) R II, 198.

106) Mittheilungen aus dem Tagebuche und Briefwechsel der Fürstin A. A. von Gallitzin. Stuttgart 1868. S. 55.

107) R IV, 331 Die Lutherstelle steht in der Vorrede zur Offenbarung Johs. E. A. 63, 168. Vgl. außerdem R III, 256.

108) Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Abschnitt 1 (Reclam S. 21).

109) R VII, 243 Hamann sagt von der Metaphysik der Sitten: „Statt der reinen Vernunft ist hier von einem andern Hirngespinnst und Idol die Rede: vom guten Willen. Daß Kant einer unserer scharfsinnigsten Köpfe ist, muß ihm auch sein Feind einräumen, aber leider ist dieser Scharfsinn sein böser Dämon, fast wie Lessings seiner; denn eine neue

Scholastik und ein neues Papstthum sind die beiden Midas-Ohren unseres herrschenden seculi.“ Dazu vgl. R VII, 248 u. G 285.

110) R VI, 127.

111) R VI, 143; G 95 u. 610.

112) R VI, 186 u. 227/28.

113) Ueber „Hamann und Luther“ werde ich ausführlich im Jahrbuch der Luthergesellschaft 1928 handeln. Schon jetzt aber möchte ich über meine Auffassung des Verhältnisses von Hamann und Luther Folgendes sagen: Die Verwandtschaft Hamanns mit Luther ist eine solche der Analogie, nicht der Genealogie. D. h. Hamanns Standpunkt trifft sich mit dem Luthers, hat aber nicht dort die Wurzeln. Die Wurzeln hat er vielmehr in der Bibel. Hamann hat indes bald selbst seine Verwandtschaft mit Luther entdeckt und sich daraufhin sein Leben lang sehr eifrig und gründlich (wie keiner der Zeitgenossen) mit Luther beschäftigt und ist durch dies Lutherstudium in seinem selbständig gewonnenen Standpunkt noch sicherer und bewußter geworden. — Die in dieser Schrift gebrachten Vergleiche zwischen Hamann und Luther wollen also in diesem Sinn der Analogie verstanden sein. Zu Hamanns Lutherlektüre und zu seiner Stellung im Ganzen der ostpreußischen Kirchengeschichte darf ich verweisen auf meine Studie „Der innere Gang der ostpreußischen Kirchengeschichte“ (in „Bilder aus dem religiösen und kirchlichen Leben Ostpreußens“, Festschrift zum deutschen evangelischen Kirchentag in Königsberg 1927).

B Blanke, Fritz, 1900-
2993 J.G. Hamann als Theologe. Tübingen, Mohr,
B52 1928.
 48p. 24cm. (Sammlung gemeinverständlicher
 Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theo-
 logie und Religionsgeschichte, 130)

"Erweiterte Fassung eines am 22. November 1927 vor dem
Wissenschaftlichen Prediger- und Religionslehrverein zu Königs-
berg i. Pr. gehaltenen Vortrages."

Includes bibliographical references.

1. Hamann, Johann Georg, 1730-1788. I. Series: Sammlung
gemein verständlicher Vorträge, 130.

332759

CCSC/amb

